پدیده شناسی ایمان

Dynamism of Faith

مترجم : استاد علی اکبر خانجانی

بسم الله الرحمن الرحیم

عنوان کتاب : پدیده شناسی ایمان

مؤلف : پل تیلیخ (عارف معاصر آلمان)

مترجم : استاد علی اکبر خانجانی

تاریخ ترجمه :۱۳۷۷

تعداد صفحه:۵۴

فهرست مطالب :

مقدمهٔ مترجم:

بنام خدائی که«مؤمن» نام اوست.
پل تیلیخ(Paul Tillich) ، متولّد به سال ۱۸۸۶ میلادی در آلمان و متوفّی به سال۱۹۶۵ در آمریکا . وی از مشاهیر طراز اوّل جهان فلسفه و الهیّات و عرفان و پدیده شناسی مذهبی قرن بیستم مغرب زمین به شمار می آید . واز آنجا که اندیشه های حاکم بر این قرن عمدتاً سیمائی الحادی داشته است لذا پل تیلیخ را بایستی پیشتاز و قهرمان فلسفه دینی این دوران دانست که با درک زمانه خود و با منطق و حسّ جهان مدرن به احیای دگرگونه ای از معارف بنیادین دین همّت گماشت و مفاهیم و اصطلاحات دینی را از عرش فلسفه و الهیّات پائین آورد و بر روی زمین به تبیین دوباره اش پرداخت . و در این راه تقریباً تنها بود و با این حال توانست نهضت نوینی از بینش و معرفت دینی در جهان غرب پدید آورد که اگر نه جلوتر از سائر مکاتب فلسفی ، لااقل پابه پای آنها دعوی حقانیّت دین کند و به شعارها و نیازهای اصلی انسان مدرن پاسخی در خور دهد و زاویه دیدگاه دین را در این عصر وسیع تر سازد و تعابیر و تعاریف بکری از آزادی و برابری ارائه نموده و قلمروهای فراموش شده تفکّر دینی از قبیل ایمان ، خدا ، آخرت و ابدیّت را بار دگر به یاد آورده و وجدانهای نسیان گرفته را بیدار کند . وی را بایستی لوتر قرن بیستم اروپا دانست که در وسعتی جهانی تر از لوتر ، یک بار دگر وجدان افسرده و مکدّر انسان مدرن را صیقل داد و شکافی بر آسمان تاریک مادیّگری و نیهیلیزم پدید آورد و روح نوینی از اتّحاد معنوی و عرفانی در همه مذاهب و بلکه حتّی مکاتب غیر مذهبی ، دمید .

تیلیخ ، خودیک کشیش زاده روستائی بود و درد بی ایمانی و ریا را در عین دین داری به خوبی حس کرده و نیاز به یک انقلاب درونی در وجدانِ دینی را به شدّت درک نموده بود .

وی پس از اخذ دکترای فلسفه و الهیّات از دانشگاههای آلمان به خاطر عشقی که به آزادی داشت بتدریج در رأس یک نهضت سوسیالیستی – مذهبی قرار گرفت که به زودی در تقابل با حزب نازی آلمان واقع شد و ترک وطن نموده و راهی آمریکا گردید و در پست استادی دانشگاههای نیویورک و هاروارد به اشاعه نظریّات خود پرداخت.

تیلیخ نه تنها هم عصر علاّمه اقبال لاهوری خود ماست بلکه شباهتهای بنیادی با او دارد و همچون او به لحاظ سنّت تاریخ در خط حکیمان عارف مشربی قرار دارد که عموماً ملحد پنداشته شده اند : افلاطون ، فلوطین ، مونتنی ، کی یرکه گارد ، شوپنهاور ، نیچه و امثالهم .

جایگاه فکری و تجربی و حیاتی تیلیخ همان «معرفت نفس » است که کارخانه همه متفکّران خلاّق و حکیمان و عارفان بزرگ جهان می باشد . از آثار معروفش عبارتند از : «الهیّات سیستماتیک» ، «شجاعتِ بودن» ، «رعشه ای در اصول » ، «وجود نو»،«اکنون جاودانه» ، «بر روی مرز» و«دینامیزم ایمان» که ترجمه اش را پیش روی دارید . در کشور ما از نظریّات این حکیم فرزانه خبری چندان جز در محافل آکادمیک ، نیست و این جای بس تأسف و تعجّب است که نام این متفکّر حتّی در میان روشنفکران دینی ما برده نمی شود در حالیکه پراگماتیست ها و نیهیلست ها به شدّت رونق دارند .

آثار این حکیم مخصوصاً در دوران پس از جنگ جهانی دوّم که عرصهٔ جولان نیهیلیزم و ماتریالیزم و اکونومیزم بود از توجّه جدّی تری برخوردار شد و حقّاً گشایش بزرگی پدید آورد . فرهنگ و مردم کشور ما که امروزه در وضعیّتی کما بیش مشابه آن دوران قرار دارند از مطالعه آثار تیلیخ حتماً نفع معنوی خواهند برد . معرفت و حقیقت از هر زبان و مسلکی که ادا شود بیدار کنندهٔ طالبانش خواهد بود . از ویژگی بیان تیلیخ آن است که جسمانی – انسانی می باشد و با تمام تعلّقی که به مسیحیّت دارد ولی اسیر قالبهای منطقی و دگماتیزم آن نیست .

در ترجمه این کتاب سعی شده است که معانی به زبانی رایج و ملموس فرهنگ عامّه ادا شود و لذا در عین رعایت محتوائی ، ازفنّی گری در کار ترجمه اجتناب شده است تا «ایمان» این روح رخت بر بسته از حیات انسان الکترونیکی بتواند به زبانی سخن گوید تا دل را که خانهٔ ایمان است بار دگر طالب خویش نموده و به خود خواند .

در زمانی که حتّی بسیاری از روشنفکران دینی ما ، «ایمان» را عصبیّتی کور و صفتی متحجّرانه می خوانند و حتّی بسیاری از سخنگویان مذهبی ما ، ایمان را امری تقلیدی و تعمّدی و مصلحتی می شمارند ، ترجمه این کتاب را یک وظیفه دینی دانسته و آن را به همه طالبان حقیقت که در این وادی پریشان شده اند ، تقدیم می کنم . به خصوص که نویسندهٔ آن یک غربی است و از وادی معرفت نفس به این امر بزرگ پرداخته و ما را با مکاشفاتی روبرو می کند که عین معارف ناب اسلامی و شیعی است که از زبان ائمه و عارفان بزرگ ما بیان شده است که پیامبر اسلام (ص) فرمود :«زین پس فقط پیروان معرفت نفس هستند که به حقایق دین من رسیده و آن را تصدیق می کنند .»

و امّا دربارهٔ ترجمهٔ این کتاب نکاتی قابل ذکر است :

یکی عنوان کتاب است که در متن اصلی خود که به زبان انگلیسی است ،«Dynamics Of Faith) می باشد که در زبان فارسی آکادمیک و رایج ما برخوردار از مترادفی که معادل یک کلمه باشد ، نیست . این

واژه « Dynamic»خود از معنای ژرف و گسترده ای در علوم طبیعی برخوردار است و همان معانی را در علوم انسانی در طیف وسیع تری داراست و به این معانی می باشد : تحرّک مداوم ، جنبش درونی ، انعطاف پذیری ، خلاّقیّت ، گستردگی ، سازمان یافتگی ، انسجام و خود – سالاری جوهری . واین صفتی است که وصف کنندهٔ «ایمان» می باشد و با توجّه به ابعاد گوناگون معنائی که در این کتاب در وصف ایمان به عمل آمده است ما از واژهٔ «پدیده شناسی » در عنوان کتاب بهره جستیم .
و حرف آخر هم اینکه نظریّات مؤلّف لزوماً نظریّات مترجم نیست . ولی با اینکه این کتاب حدود پنجاه سال پیش تألیف شده ولی برای جامعه ما گوئی به تازگی تألیف شده است . هر چند که این اثر در جوامع غربی هنوز هم به طور جدّی مطالعه می شود و پر خواننده ترین اثر پل تیلیخ محسوب شده و اثری کلاسیک در معرفت دینی قرن بیستم به شمار می آید . کلاً مجموعه آثار و افکار پل تیلیخ به عنوان مکتب نوینی در فلسفه دینی و الهیّات مدرن همچنان مورد تفسیر و نقد و بررسی بزرگان اندیشه است . وعناوینی که به او و مکتب فکری او از جانب منتقدان معروف جهان نسبت داده شده است اینها هستند : عرفان اومانیستی ، کاتولیک اگزیستانسیالیستی ، پروتستانِ عرفانی ، نیهیلیزم مذهبی ، اگزیستانسیالیزم عرفانی و ... .
و این تنوّع و تضاد نسبت هائی که به اندیشه او داده شده دال بر وسعت و عمق نظر او دربارهٔ انسان است و جهانشمول بودن زاویه دید معرفتی اش دربارهٔ مذهب و مسائل وجودی انسان مدرن.

۱۳۷۷ / ۷/۱۵
علی اکبر خانجانی

مقدمهٔ مؤلّف :

به سختی واژه ای در زبان مذهبی و فلسفی و عامیانه ، همچون واژهٔ «ایمان» پیدا می شود که تا این حد موجب سوء تفاهم و سوء استفاده و تحریف و اینهمه سئوال برانگیز و معمّا باشد . این از آن دسته اصطلاحات و از آن معانی و معارفی است که قبل از آن که برای انسان نقش مشکل گشائی و علاج گری داشته باشد بایستی مشکل خودش را حل کرده و خودش را علاج نمود . امروزه واژهٔ «ایمان» در همه فرهنگ ها ، بیشتر بیماری زا می باشد تا شفا بخش . این ابهام ، موجب گمراهی ها ، فریبکاری ها و باعث پدید آمدن تردید در اصول دین و نیز علّت تعصّب و توحّش و نیز الحادیگری کورکورانه و نفی حقایق فطری مذهب و نیز انگیزه ای برای پیدا کردن جایگزینی برای معرفت دینی شده است . تا آنجا که آدمی به این نتیجه می رسد که اصلاً بهتر است به کلی منکرش شود . و هر چه میل به این ریشه زنی بیشتر می شود امکانش سخت تر می آید . یک قدرت فطری ، از ایمان در وجود انسان ، حراست می کند . و هرگز هیچ معنای جایگزینی برای «ایمان» پیدا نشده است که بتواند آن را حذف نموده و جای خالی آن را جبران کند . تا کنون تنها راه مواجه شدن با این مسئله فقط تفسیر نوینی از این واژه بوده که شاید این پریشانی و سوء تفاهم را که بخشی از آن ، از گذشتگان به ارث رسیده است ، از میان بردارد .
امید نویسنده آن است که به حداقلی از این پاکسازی دست یابد هر چند که نتواند قانع کنندهٔ خوانندگانی باشد که از ایمانی به غایت پنهان شده ، و دست نایافتنی برخوردارند . ونیز شاید نتواند حق آن نشانه های بزرگ و ابدی ایمان را آنگونه که شایسته است ، ادا نماید .

پل تیلیخ
کمبریج – سپتامبر ۱۹۵۶

فصل اوّل

ایمان چیست ؟

۱ – ایمان تعهّد مطلق !

امر به ارتباط با جاودانگی – تعهّد جاودانه .

ایمان ، امری است که در آخرین وضعیّت پدید می آید و وضعیّت نهائی را به صورت امری مرموز تثبیت می کند . فعل و انفعلات ایمان همان عملکرد انسان در پایان بازگشت ناپذیر است . انسان امور و علائق کثیری دارد به مانند هر موجود دیگری . و در رأس این اموری که موجودیّت او را شکل می دهد مسئله تغذیه و مسکن است . ولی آدمی بر خلاف سائر موجودات زنده علائق دیگری هم دارد که روحانی می باشند به مانند شناخت زیبائی ، سیاست و معضلات ارتباط جمعی . که برخی از اینها اموری بسیار اضطراری هستند که می توانند به مانند نیازهای حیاتی برای انسان سرنوشت ساز بوده و فرد یا گروهی را در آخرین وضع و انتخاب قرار دهند و هیچ جای گریزی باقی نگذارند . وهنگامیکه چنین وضعیّتی پدید می آید فرد را مجبور می سازد تا تمام قوایش را بسیج نموده و در خدمت این آخرین وضعیّت بگمارد و تکلیف خود را با خود معلوم نموده و این وضع را به غایت برساند . در واقع یک چنین وضعی به طور آشکارا بر فرد مسلّط شده و هیچ راه گریزی باقی نمی گذارد . مثلاً اگر یک گروه ملّی ، حیات و رشد جامعه را مقصد نهائی خود قرار می دهد این وضع تقاضا می کند که همه امور دیگر از قبیل اقتصاد ، بهداشت ، خانواده ، عدالت ، سیاست ، زیبائی و انسانیّت بایستی به خدمت آن در آمده و فدا شوند . ناسیونالیزم مفرط قرن ما یک آزمایشگاه مناسبی برای مطالعه آن چیزی است که در همه ابعاد وجود انسانی ، «امر آخرین» نامیده می شود و این امر شامل جزئی ترین مسائل زندگی روزمره نیز می باشد . و در چنین اوضاعی همه چیزها متمرکز می شود بر مدار موضوعی که «خدا» یا «ملّت» نامیده می شود . خدائی که مسلّماً همچون «دیو» می نماید ولی هنرش در این است که به طور قاطع و واضحی نشان می دهد که مقصد نهائی و تعیین شده ای که به مثابۀ امر آخر است غیر قابل تردید و شرط ناپذیر و مطلق می باشد .

ولی فقط این تقاضای نامشروطی که به واسطۀ امر آخرین ساخته می شود نیست که عمل می کند بلکه وعده هائی در نفس این آخرین امر نهفته است که پذیرفته می شود و این پذیرش از خواصّ ایمان است : ایمان به تحقق آن وعده ها . و محتوای این وعده نیز لزوماً تعریف و تعیین نمی گردد بلکه می تواند از طریق شعار و استعاره و سمبل هائی نامفهوم و یا حتّی شعارهائی مادّی و محسوس باشد که قابل تفسیر و تعیّن و تجسّم نیست :«عظمت» ، «پیروزی» ، «رستگاری» و غیره . ولی جاذبه این وعده های مبهم و اسطوره ای گاه به حدّی است که افراد و گروه ها را به جانفشانی می کشاند . و این تکمیل نهائی امر آخر است که وعده داده شده بود . و البته اگر این امر نامشروط به طور کامل تبعیّت نشود خیانت محسوب می گردد و این خیانت در عهده مقبولیّت «امر آخرین » قرار نمی گیرد و مستوجب مکافات است .
یک مثال و بلکه برتر از مثال ، آن ایمانی است که در مذهب و مخصوصاً در کتب مقدّس و «عهد عتیق» مدوّن می باشد . این ایمان نیز ماهیّت «امر آخرین» را داراست و تقاضا می کند ، اصرار می ورزد و وعده می دهد . موضوع و مضمون این امر یک ملّت یا اُمّت نمی باشد هر چند که مثلاً ناسیونالیزم یهود گاه سعی کرده است که این محتوا را دگرگون جلوه دهد و خودش را بر جای آن نشاند . بلکه محتوای این امر خداوند عدالت است زیرا اوست که عدالت را در هر فرد و ملّتی پیشنهاد و نمایندگی می کند و خدای جهان نامیده می شود . او، امرنهائی برای هر یهود پرهیزکار می باشد و تحت نام او «فرمان بزرگ» صادر می شود :«دوست بدارید خدای خود را با تمام قلب و روح و توانائی خود.» اینست آنچه که امر نهائی نامیده شده و امر نهائی از این سخن مشتق می گردد که به طور واضح هویّت ایمان حقیقی را عرضه می دارد و کلّ قوا را به خدمت آن می طلبد . کتاب عهد عتیق (تورات) پُر است از فرامینی که طبیعت این تبعیّت را مسلّم می سازد و مملو از وعده ها و تهدیدها ست . در اینجا نیز وعده ها جملگی سمبلیک و غیر قابل تعریفی منطقی هستند هر چند که بر مدار پیروزی نهائی حیات فردی و قومی متمرکز شده اند و عاقبت خوش را نوید می دهند و هر نافرمانی از این عاقبت خوش بر کنارمی ماند و به عذاب فردی و یا انهدام قومی مبتلا میگردد . ایمان در نظر انسان ِ توراتی ، وضعیّتی در مقام اولتیماتوم نهائی و غیر قابل سئوال و نامشروط و جبری است : از جانب «یهوه» دربارۀ هر آنچه که فرمان می دهد ، تهدید می کند و امیدوار می سازد . نمونۀ تقریباً متضادّ دیگری از این وضعیّت ، اولتیماتوم نهائی نظام سیاسی – اقتصادی با وعدۀ «پیروزی» است که به مردم داده می شود و این «امر آخر» در تمدّن شدیداً رقابتی غرب ، برای مردم به مثابۀ خداست که تولید ایمان می کند و از مردم طلب اطاعت محض نموده حتّی اگر به قیمت نابودی روابط انسانی و تباهی شخصیّت فردی و فرو پاشی هویّت خلاّقه روان باشد . تهدید و مکافاتش شکست اقتصادی – اجتماعی است ولی پاداش آن مثل همه وعده های خوب نامعلوم و گنگ است . و انقراض چنین ایمانی است که ادبیات معاصر را شخصیّت داده است

. محاسبات کاذب نیست که رُمانی مثل «نقطهٔ بی بازگشت» را پدید آورده بلکه آنچه که در این اثر آشکار می شود ایمان نابجا است . در عاقبت کار وعدهٔ این ایمان پوچ از آب در می آید.

ایمان ، همواره آخرین انتخاب است آنگاه که هیچ راه دیگری نباشد . ایمان ، وضعیّت بیچارگی کامل و همه جانبه است که پذیرفته می شود و محتوایش فقط به لحاظ غیر قابل تعریف بودنش برای یک معتقد اهمیّت دارد و نامحدود بودنش . ولی این اهمیّت برای یک توصیف رسمی و منطقی از درجه اعتبار ساقط است . و این نخستین گام در فهم بنیادین نیروی ایمان است .

۲ –ایمان به مثابهٔ مرکزیّت واقعه (واقعه مرکزی)

ایمان به مثابه غایت امور ، اقدامی از جانب تمامیّت شخصیّت است . و این اقدام در مرکز حیات فردی واقع می گردد و کلیّه عناصر زندگی فرد را در بر می گیرد . ایمان متمرکزترین واقعه در روان انسان است و فقط بخش یا بخش هائی از هستی آدمی را شامل نمی شود بلکه کلیّهٔ ابعاد و اعماق وجود انسان در واقعهٔ ایمان ، متّحد می شوند . واین اتّحاد حاصل جمع عددی نیست بلکه همه بخش های وجود را درمی نوردد و از جمع امور فرا می رود و امر واحدهٔ خود را بر کلّ وجود القاء می کند . و از آنجائیکه ایمان یک واقعهٔ کلّی شخصیّت است در کلیّهٔ حرکات ِ زندگی فرد مشارکت می نماید . این فعل و انفعالات به خصوص در تحوّلات روانشناسی تحلیلی جدید توضیح داده شده است و اندیشه در باب تضاد و تنش و تقابل ، یکی از رایج ترین جنبه های این تفاسیر می باشد . کار بر روی این امر موجب اعتلاء و خلاّقیّت «روان شناسی شخصیّت » است و لزوم یک نظریهٔ خلاّق دربارهٔ ایمان را واجب می نماید . نخستین و تعیین کننده ترین این تضاد در روانشناسی تحلیلی بین آن چیزی است که ضمیر آگاه و ناخودآگاه نامیده می شود . ایمان به مثابهٔ واقعه ای از کلیّت شخصیّت انسان ، بدون به حساب آوردن عناصر ضمیر ناخودآگاه ، قابل درک نمی باشد . این عناصر همواره در ماهیّت ایمان حاضر و به طور وسیعی تعیین کننده هستند . و امّا از طرفی دیگرایمان یک واقعهٔ آگاهانه و عمدی است و عناصر ضمیر ناخودآگاه و خود به خودی هم در پدید آوردن ایمان دخیل هستند در صورتیکه این عناصر به مرکزیّتی از شخصیّت درونی کشیده شوند و در آن مرکز حل شده و آن مرکز بر کلیّه عناصر ناخودآگاه فائق آید و از آن فرا رود . اگر این واقعه رخ ندهد و اگر نیروهای ضمیر ناخودآگاه بدون یک واقعهٔ مرکزی به حریم ذهن آگاه وارد شوند ، ایمان رخ نمی دهد و بلکه اکراه و جدال پدید می آید . زیرا ایمان موضوع آزادی و اختیار و شوق است . و آزادی چیزی جز امکان یک واقعهٔ تمرکز یافته و متّحد در شخصیّت نمی باشد . واقعه ای منزه از تردید و اکراه و تناقض . مباحثات رایج دربارهٔ تضادّ بین ایمان و آزادی از این دیدگاه مذکور به پایان می رسد . اگر دقت نظر داشته باشیم و معنای «تمرکز شخصیّت» را در باب آزادی درک کنیم و این درک را حس نمائیم آنگاه آزادی و ایمان را از ماهیّتی واحد می یابیم .
نکتهٔ مهمّ دیگری در فهم ایمان ، تضادّی است که در مکتب فروید بین دو ماهیّت از روان آدمی وجود دارد که نفس(ego) و نفس برتر(super ego)نامیده می شود . تصوّر و درک «سوپر اگو» کاملاً گنگ است زیرا از طرفی اساس همه فعالیّتهای فرهنگی و اخلاقی بشر است و مستمراً جریان شهوات و امیال غریزی را تحت نظر دارد و دچار اعتدال می سازد و امیال سرکش را سرزنش می نماید و از طرفی هم نیروی حیاتی انسان را سرکوب و تحقیر می کند و تشنّج و اضطراب پدید آورده و گاه تعادل عصبی را مختل کرده و حتّی خفقان فرهنگی را موجب می شود . از این نقطه نظر می توان گفت که علائم ایمان به نوعی بیان «سوپر اگو» می باشند و یا بطور دقیق تر می توان ایمان را منشأ و پدر «سوپر اگو» تلقی نمود . ومسئول این نظریهٔ متناقض فروید همانا نفی طبیعی او نسبت به اصول و عرف اخلاقی است . اگر سوپر اگو در مکتب فروید بر اصول معتبری تبیین نگردد و بر اصول بنیادی وجود استوار نشود به توحّشی ظالمانه بدل می گردد . اگر سوپر اگو بیان و معنای «پدر نفس» را بر خود گمارد ، ایمان واقعی این معنا و ماهیّت را به سمت حقیقت و عدالت وجودی هدایت می کند که حتّی مدافع این پدریّت می شود . ایمان و فرهنگ می تواند به صلح و تصدیق یکدیگر برسند فقط اگر سوپر اگو نمایندهٔ عُرف و اصول واقعیّت باشد .

و امّا این سئوال پیش روی قرار می گیرد که چگونه ایمان به عنوان یک واقعهٔ مرکزی و کلّی شخصیّت با ساختار عقلانی شخصیّت مربوط می شود که تدوین کنندهٔ زبان ، شناخت ، ارزش ها ، زیبائی و عدالت است .
این همه و امکان تجزیه و تحلیل و محاسبه و مباحثه ، از انسان موجودی منطقی و خردمند ساخته است .
وعلیرغم طیف بسیار وسیعی از استدلال گری بشر بایستی بدانیم که طبیعت بنیادی و ذاتی انسان فقط همان ماهیّت منطقی ِ ذهنی او نیست . انسان قادر است تصمیم بگیرد که خردمند و یا ضدّ منطق باشد و جهانی ورای استدلال پدید آورد و یا عرصه مادون استدلال را نابود کند . این قدرت در مرکز ارتباطات درونی او واقع شده است که همه عناصر وجودی را متحد می سازد . ایمان واقعه ای از عملکرد آگاهانه و منطقی انسان نیست همانطور که پدیده ای ناخودآگاه هم نیست بلکه واقعه ای است که در آن عناصر آگاه و ناخودآگاه به وحدت رسیده و تعالی می یابند .

ایمان به عنوان واقعه ای فراگیر و مرکزیِ شخصیّت انسان ، واقعه ای خلسه آور و وجد انگیز و مست کننده است و کلیّه مجاری ضمیر ناخودآگاه و غیر عقلانی و ضمیر آگاه و منطقی را در برگرفته و تعالی و جهش می بخشد بدون آنکه آنها را نابود سازد . طبع نشئه زائی ایمان مانع و از بین برندهٔ طبع عقلانی آن نیست هر چند که با آن مترادف نیست و امیال غیر معقول را نیز در بر می گیرد ولی تابع آنها نمی شود و از جنس آنها هم نیست . در نشئگی ایمان ، بیداری حقیقت و حاکمیّت ارزش های اخلاقی نهفته است و همچنین عشق ها و نفرت های گذشته ، قهرها و آشتی ها و نفوذ فردیّت و جمعیّت . نشئگی و وجد به معنای واقع شدن در خارج از خویشتن خویش است بدون اینکه شخصیّت از میان برود به همراه همه عناصری که در مرکزیّت شخصیّت واقع شده اند .
تضادّ دیگری در این عناصر که مربوط به فهم بیشتری از ایمان است عبارت است از تضادّ بین اعمال ادراکی و تشخیص زندگی فردی از یک طرف و عواطف و اراده نامفهوم از طرفی دیگر . در مباحث بعدی نشان خواهم داد که بسیاری از تحریف هائی که از معنای ایمان شده است مربوط است به سر هم نمودن ایمان با یکی از این دو مسئله مذکور . وامّا اینجا باید بگویم که در هر اقدام ایمانی یک تصدیق معرفتی بسیار دقیق و مقاوم وجود دارد که محصول جریان پژوهش و اندیشه گری نیست بلکه حاصل جدائی ناپذیر اتّحادِ اختیار و تسلیم است . این تعریف شامل حال ایمان به عنوان محصولی از ایدهٔ «میل به باور » هم نمی شود .(این ایده متعلّق به ویلیام جیمز روانشناس و فیلسوف پراگماتیست آمریکائی است – مترجم) . بدون تردید ایمان از جانب میلی که مربوط به عاقبت فرد می شود ، مورد حمایت و تصدیق قرار می گیرد ولی ایمان مخلوقِ هیچ میل و اراده و خواستن یا نخواستن نمی باشد . در نشئه ایمان ارادهٔ به گزینش و تسلیم ، دخالت دارد ولی علّت العلل نیست . این امر دربارهٔ احساسات نیز مصداق دارد .ایمان یک ظهور و بروز احساسی نیست و این همان معنای نشئگی ایمان نمی باشد. بلکه احساسات هرگز ایمان پدید نمی آورد . ایمان یک قوّهٔ معرفتی خاصّی دارد و وضعیّتی ویژه از اراده است و نه محصولی از اراده ، و آن یگانگی کلیّهٔ عناصر وجود است . والبته این یگانگی مانع از ظهور منحصر به فرد هر یک از عناصر وجود در عرصهٔ ایمان ، نمی شود . و در اینجا به پاسخی مثبت در امکان پدید آمدن «روانشناسی ایمان »دست می یابیم . هر چیزی که در زندگی افراد بشری رخ می دهد می تواند موضوعی از روانشناسی باشد و این اهمیّت برای فیلسوف مذهبی و نیز روحانی جدّی بسیار شدیدتر است که بدانند کلّ واقعیّت ایمان چگونه در یک جریان تمام عیار روان شناختی جمع آمده است . وامّا بر خلاف این صورت پسندیده و مقبول از روانشناسی نوع دیگری از روانشناسی وجود دارد که سعی می کند ایمان را تعبیر کند به چیزی که ربطی به ایمان ندارد و بلکه صورتی از هراس است . چنین پیش فرضی در روانشناسی معتقد است که ایمان محصول ترس است و ترس اساس ایمان است . ولی این نظریّه ثابت شدنی نیست بلکه می توان ثابت کرد که چنین روشی از استدلال علمی که منجر به چنان تعریفی از ایمان می شود پیشاپیش آلوده و مغرض است . ایمان ، از همه تلاش هائی که آن را مشتق از چیز دیگر می سازند ، سبقت می جوید زیرا همه این تلاش ها خود از ایمان بر خاسته اند.

۳ – سرچشمهٔ ایمان :

واقعهٔ ایمان و ارتباط آن را با فعل و انفعالات شخصیّت بررسی کردیم . ایمان واقعهٔ متمرکز و کلّی هویّت فردی است و واقعیّت نامشروط و نامحدود و آخرین امر وجود است در همه حال . وامّا سئوالی که هم اکنون پیش روست :آیا منشأ این امر جامع و فرا رونده چیست ؟ واژهٔ «امر» در اینجا بیانگر یک وضعیّت است که وجود انسان در همه حال محصول آن است و در پیروی از این امر است که وضعیّت ، وضع می شود و همانطور که گفتیم بر اساس انتخاب و تسلیم است و بر مدار معرفتی بسیار ویژه . وامّا این واژهٔ «امر» دو وجه از ارتباط را خاطر نشان می کند : رابطهٔ بین کسی که مخاطب این امر است و خود این امر . در هر دو ملاحظه بایستی موقعیّت انسان را در خویشتن خودش و در جهان مدّ نظر قرار دهیم . واقعیّت آخرین وضعیّت و آخرین امر در زندگی هر انسانی روشن می سازد که او قادر است که از جریان نسبی و گذرای زندگی روزمره فرا رود . تجربیّات و احساسات و اندیشه های بشری جملگی مشروط و محدودند و فناشونده ، مگر اینکه به وضعیّتی فوق شرطی ارتقاء یابند و بلکه این میل و امکان همواره در ما وجود دارد ، میل و امید به ابدیّت . انسان قادر است که در یک تمرکز آنی و درونی چیزهائی همچون ابدیّت ، مطلق و لامتناهی را درک نماید . همین حقیقت به تنهائی از ایمان یک قدرت عظیم و پنهان درونی به نمایش می گذارد . این نیروهای نهفته انسانی علل تحریک به سوی عمل است و بدون ایمان امکان هیچ حرکت و عملی وجود ندارد . انسان به واسطهٔ آگاهی ضمنی اش از تعلّقش به ابدیّت به سوی ایمان رانده می شود ولی مالک آن نیست و این به بیان «بی قراری دل» می ماند در بستر حیات .

امر نامشروط که همان ایمان است امر مربوط به نامشروط بودن است و امر به نامشروط گشتن . امر به مطلق بودن . احساس لامتناهی که همان ایمان است احساسی برای لامتناهی است . و یا امر آخرین در وضعیّت آخرین ، امری دربارهٔ آخرین تجربه است . و بدین طریق ما از مقام فاعلیِ معنای ایمان سر از مقام مفعولی این معنا در می آوریم . و در این نقطه از تحلیل هیچ سودی ندارد که نام «خدا» را در میان آورده و

این معنا را به او نسبت دهیم . بلکه در این مرحله این سئوال را طرح می کنیم که: چه چیزی در معنای «خدا» پدید آورندهٔ الوهیّت است ؟ و پاسخ اینست : مطلقیّت ، نامحدودیّت و غایت . واین عناصر و ماهیّت الوهیّت است . اگر این مسئله دیده شود آدمی می تواند بفهمد که چرا هر چیزی در زمین و آسمان ، در تاریخ مذهب مشمول غایت و عاقبت نهائی است و بلکه همچنین می توانیم درک کنیم که یک اصل بسیار حسّاس و بحرانی در وجدان مذهبی بشر فعال بوده است که همان عاقبت ابدی است در نقطه مقابل آنچه که دعوی ابدیّت غائی دارد ولی گذراست .

اصطلاح «امر نهائی یا امر ابدی» هر دو جنبهٔ فاعلی و مفعولی واقعیّت ایمان را در بردارد و متّحد می سازد : ایمانی که موجب باور کردن است و ایمانی که باور می شود ! اوّلی یک معنائی کلاسیک برای بیان واقعیّت متمرکز شخصیّت است و دوّمی هم معنائی کلاسیک برای بیان آن سمتی است که این واقعیّت به سویش هدایت می شود . وضعیّت نهائی خویشتن خویش و سمبلی از الوهیّت .

این تفاوت بسیار مهم است ولی نه به طور ابدی ، زیرا یکی از این دو بدون دیگری وجود ندارد . بدون سمتی که ایمان به سویش هدایت می شود ، ایمانی وجود ندارد . همواره در واقعیّت ایمان چیزی غیر از ایمان مفهوم است و هیچ راهی برای کسب محتوا و معنای ایمان وجود ندارد مگر در عمل ایمانی . و هر سخنی دربارهٔ مسائل الهیّات بدون وضعیّت امر نهائی و ابدی ، بی معناست . زیرا معنای واقعهٔ ایمان بدون عمل ایمانی قابل دسترس نیست . در اصطلاحاتی همچون نهائی ، مطلق و ابدی تفاوت بین فاعلیّت و مفعولیّت از بین رفته است . غایت واقعهٔ ایمان و غایتی که در واقعیّت ایمان مفهوم است هر دو یکی می باشد . این همان بیان اسطوره ای عارفان است که می گویند «شناخت ما از خدا همان شناخت خدا از خودش می باشد».

این بیان از جانب «سنت پل» نیز آمده است که «او می شناسد همانگونه که شناخته می شود به واسطه خدا.» و خدا هرگز نمی تواند مفعول و مذکور و معروف باشد بدون اینکه خودش فاعل و ذاکر و عارف باشد.

به گفته «پل» حتّی موفق ترین عبادت کنند گان نیز بدون خدا نمی توانند خدا را پرستش کنند . خدا همچون روح در درون انسان مشغول پرستش است .

این ویژگی از ایمان محک دیگری به دست می دهد تا به واسطه آن ابدیّت و غایت راست و دروغ را تفکیک نمائیم . محدودیّتی که ادّعای ابدیّت و لامتناهی دارد ولی این صفت را دارا نیست و قادر هم نیست که بر تضادّ فاعل – مفعول ویا عین – ذهن فائق آید و از آن فرا رود . چنین غایت و ابدیّت کاذبی همچون مفعول عینی باقی می ماند که معتقد و مدّعی اش به آن به مثابه یک چیز درونی و ارادی می نگرد و همواره در این تناقض و ناکامی می ماند . او می تواند به واسطه دانش روزمره آن را لمس کند و تبدیلش نماید به موضوعی دست آموز و بازیچه . والبته درجات و انواع بسیاری از این ایمان و ابدیّت کاذب وجود دارد .

معمولاً یک جامعه یا ملّتی به ابدیّت واقعی نزدیکتر است تا به پیروزی . نشئه ملیّت گرائی می تواند وضعی پدید آورد که سوژه درونی به واسطه عوامل بیرونی بلعیده شود و فاعل به مصرف مفعول برسد . ولی پس از یک دوره به ناگاه آنچه که بلعیده شده و به مصرف رسیده است سر بر می آورد و به کلّی خود را مأیوس و تباه شده می یابد و با نظری بدبینانه و حسابگرانه بر ملّت ، مرتکب ستمی بزرگ می شود و انتقام می گیرد و حتّی به ادّعاهای خود نیز پشت می کند . هر چه که ایمانی بت پرست تر ، قالب پرست تر و ظاهر پرست باشد توانائی اش در فائق آمدن بر شکاف بین ظاهر و باطن کمتر است . واین تفاوت بین ایمان تظاهری و ایمان حقیقی است . در ایمان صادقانه امر نهائی و ابدی ، امری است دربارهٔ غایتی صادقانه . در حالیکه در ایمان تظاهری و قالب پرستانه در همان آغاز واقعیّت های محدود و گذرا تا سر حدّ ابدیّت بالا برده می شوند . عاقبت جبری چنین ایمانی «یأس وجودی » است : نا امیدی از خویشتن و از تمامیّت حیات و هستی خود . یأسی که تا اعماق وجود آدمی نفوذ می کند . این است عملکرد ایمان فرمالیستی : یک چنین ایمانی به عنوان واقعهٔ مرکزیّت دهندهٔ وجود ، و چنین نقطهٔ مرکزیّتی که کمابیش بر حواشی و پیرامون دور می زند ، مثل دایره ای که مرکزش بر روی محیطش باشد ، یک چنین عملی از ایمان به از دست رفتن هسته مرکزی شخصیّت و فرو پاشی آن می انجامد . آن نشئه موجود حتّی در ایمان فرمالیستی می تواند فقط برای مدّت کوتاهی این فرو پاشی را پنهان دارد ولی بالاخره این سقوط بر همگان آشکار می گردد .

۴ – ایمان و قداست

آنکه در فضای ایمان وارد می شود بر حریم قدسی زندگی وارد شده است . آنجا که ایمان هست نوعی آگاهی نسبت به قداست حضور دارد . و این به نظر می رسد در تضادّ با آن چیزی باشد که دربارهٔ ایمان فرمالیستی و بت پرستانه گفته شد ولی بر خلاف تحلیل ما از بت پرستی ای که نام ایمان به خود گرفته ، نمی باشد بلکه فقط در تضادّ با برداشتی است که از واژهٔ «مقدّس» در میان عموم وجود دارد . آنچه که آدمی را به حسّ ابدیّت مربوط می سازد مقدّس می شود . واین حسّ آگاهی بخش قدسی همان آگاهی دربارهٔ حضور الوهیّت است و حسّ خدائیّت وجود است و این نامی برای ماهیّت معنای «امرِ نهائی» و ارتباط با ابدیّت است . این آگاهی در راهی بسیار سترگ در کتاب تورات از دیدگاه موسی (ع) و سایر پیامبران بزرگ به واسطهٔ تجربیات تکان دهنده ای ابراز شده است . وآن حضوری است که علیرغم ظهورش همچنان افسانه وار باقی می ماند و اثری بسیار جذّاب و اجتناب ناپذیری بر منکرانش نیز بر جای می نهد . «رودولف اوتو» (Rudolph otto) در اثر کلاسیک خود به نام «ایدهٔ قداست» این هر دو جنبهٔ افسون کننده و تکان دهندهٔ قداست را مورد شرح و بسط قرار داده است . این ویژگی در همه مذاهب یافت می شود زیرا انسان همواره با نمایندگان

«امر غائی» و با سخنگویان «ارتباط ابدی» مقابله نموده است . علّت این دو ویژگی قداست آشکارست در صورتیکه بتوانیم رابطه بین تجربهٔ قدسی و تجربهٔ حسّ جاودانگی را ببینیم. دل آدمی همواره در جستجوی ابدیّت است زیرا این همان جائی است که «محدود» می خواهد در نامحدودیّت به آرامش و رضا برسد . و در غایتی ابدی و بی پایان است که دل کمال به انجام رسیدگی خود را می بیند . این است دلیل جاذبه خلسه آور و افسون کنندهٔ هر چیزی که در آنجا ابدیّت بیان و عیان می شود . و از طرفی دیگر اگر ابدیّت عیان گردد و جاذبهٔ افسونگری اش تمرین شود آدمی در آن واحد فاصلهٔ بین جاودانگی و فنا پذیری را در می یابد و متعاقباً قضاوتهای منفی دربارهٔ هر تلاش محدود و فناپذیری ، به جاودانگی میل می کند . احساس از دست رفتگی در حضور الوهیّت و خدائیّت وجود ، بروزی عمیق از رابطهٔ انسان با کانونِ قدسی می باشد . این حالت در هر عمل راستین ایمانی و در هر وضعیّت از ارتباط با ابدیّت ، القاء می گردد.

این معنای اساسی و درستِ «قداست » بایستی کاربرد مسخ شدهٔ این واژه را از میان بردارد و بر جائی که لایق آن است قرار دهد .«تقدّس» با مسئله «کمال اخلاقی» مترادف گردیده است به ویژه در میان برخی از فرقه های پروتستان . علل تاریخی این انحراف معرفتی بینش نوینی از ماهیّت قداست و ایمان به دست می دهد . اصولاً «مقدّس» به معنای آن چیزی است که جدای از وقایع و تجربیّات روزمره زندگی عادی قرار دارد ، جدای از روابط محدود و گذرا . و به همین دلیل است که همه سنّت های مذهبی در سراسر جهان اعمال و اماکن مقدّس را به دور از سائر اعمال و اماکن قرار می دهند . ورود بر حریم قدسی مصادف است با رویاروئی با چیزی مقدّس . در اینجا «بی نهایت» به حرکت درآمده و خود را بسیار نزدیک و حاضر می نماید بدون اینکه دوری و غربتش از دست رفته باشد . به همین دلیل یک چیز مقدّس به طور کلّی چیزی دیگر فهمیده می شود ، برتر از چیزهای معمولی ، برتر از جهانی که همه چیزهایش محصور شده است به دوگانگی و تضادّ بین عینیّت – ذهنیّت و فاعل – مفعول . و قداست از چنین واقعیّتی فرا می رود و این همان افسون و ویژگی دست نایافتنی آن می باشد . وهرگز یک راه و روش مشروطی برای رسیدن به موقعیّت لامتناهی و فوق شرطی ، وجود ندارد . راهی محدود برای رسیدن به نامحدود ، وجود ندارد .

ماهیّت افسون کنندگی «قداست» موجب پدید آمدن سرگردانی بشر در رسیدن و تجربه با آن می باشد . قداست می تواند در دو سیمای خلاّق و مخرّب آشکار شود و این مربوط به طبع افسونگری آن می باشد . همانطور که هراس می تواند هم سازنده باشد و هم تباه کننده . به مانند ماهیّت دو گانهٔ «شیوا» در تفکّر مذاهب هندو . این ابهام و سر در گمی که در کتب مقدّس و خاصّه تورات مشهود است در آداب و تشریفات مذهبی و شبه مذهبی متجلّی می شود که به شدّت گیج کننده است . ومی توان این وضع مخدوش و دوگانه را «الهی – شیطانی » نامید از آنجا که الهیّت به واسطه پیروزی خلاّقیّت بر انهدام تعریف شده و شیطنت هم از طریق پیروزی تباهی بر حیات و هستی ، هویّت یافته است . در چنین وضعیّتی آنچه که اساساً در مذاهب پیامبران تورات فهمیده می شود نبردی است که در بطن «قداست» بر علیه نیروی تخریب و تباهی سامان داده شده است . و این نبرد چنان موفق و پیروز است که درک ما از قداست را متحوّل می سازد وقداست را تبدیل به حقیقت و عدالت می کند وابن خلاّق است ونه مخرّب . ایثار راستین ، اطاعت کامل از قانون است ، قانون الهیّت که بر قداست حکم می راند . واین همان خط فکری می باشد که نهایتاً به سوی هویّت کمال اخلاقی در قداست ، هدایت می شود و قداست را عین اخلاق کامل می نماید . ولی در همین نکته است که قداست ویژگیهایش را از دست می دهد : فرا روندگی ، برتری ، افسون کنندگی و هراسناکی و عظمت . همه اینها که از میان رفت «مقدّس» تبدیل به چیزی می شود که به لحاظ اخلاقی خوب است و به لحاظ منطقی هم درست می نماید . وبدینگونه آن حسّ ناب معنای قداست دیگر وجود ندارد . در مجموع می توان گفت که «قداست» اساساً در زیر بنای جایگزینی از خوب و بد ، قرار دارد که توأماً الهی – شیطانی است و با کاهش امکان شیطنت و بدی در ماهیّت خودش متحوّل می گردد و معقول شده و با خوبی و راستی مترادف می آید . واین ماهیّت حقیقی بایستی بار دگر کشف شود .

این فعل و انفعالات «قداست» با آنچه که دربارهٔ ایمان گفته شد در مطابقت قرار دارد . ومابین ایمان واقعی و فرمالیستی (نمایشی) تفاوت قائل شدیم و قداستی که پلید و مخرّب است با ایمان فرمالیستی و بت پرستانه هم جنس است . ولی ایمان جعلی نیز هنوز ایمان است همانطور که قداست پلید نیز همچنان قداست است . و این همان نکته ای است که هویّت مبهم مذهب را مشهودتر نموده و خطرات ایمان را نیز بدیهی تر می نماید . خطر ایمان ، بت پرستی و تظاهر و فرمالیسم است و ابهام قداست نیز از امکان شرارت آن است . امر آخرین و ارتباط ما با جاودانگی هم می تواند موجب نجات ما باشد و هم موجب انهدام . ولی هرگز بدون آن نمی توانیم بود .

۵ – ایمان و شکّ

و اینک باز می گردیم به شرح جامع تری از ایمان به مثابهٔ واقعه ای از هویّت انسانی به عنوان واقعیّتی متمرکز و متّحد . یک عمل ایمانی ، عملی از یک موجود محدود و میراست که به سوی بی نهایت دست دراز کرده است و طلب جاودانگی می کند . این یک عمل فنا شونده است با کلّیهٔ محدودیّت های فنا کنندگی یک عمل گذرا . و یک عملی است که در آن جاودانگی از ورای محدودیّت و فنا ، وارد شده و مشارکت می کند . تا به اینجا ایمان همچون تجربهٔ قداست مسلّم شده است ولی به مثابهٔ وجود محدودی که با لامتناهی مربوط

است ، چندان معلوم و مشهود نمی آید . این عنصر «عدم قطعیّت» در بطن ایمان قابل محو شدن نیست بلکه بایستی پذیرفته شود . وعنصری از ایمان که این واقعیّت را پذیرا می شود «شجاعت» است . ایمان شامل یک جوهره ای از آگاهی و بصیرت آنی می باشد که قطعیّت و عدم قطعیّت را توأماً به دست می دهد . وپذیرش این هر دو توأماً همان چیزی است که شجاعت نامیده می شود . در مقاومت جسورانهٔ عدم قطعیّت است که ایمان عریانترین عملکرد را از خود به نمایش می گذارد . اگر سعی بیشتری در شرح و فهم رابطه ایمان و شجاعت بکار گیریم بایستی درک عالیتر و جامع تری از «شجاعت» را بدست آوریم و از مفاهیم معمولی آن بالا رویم. این معنا را در کتاب «شجاعتِ بودن» به طور کافی پرورانده ام .«شجاعت» به مثابهٔ عنصری از ایمان ، عبارت است از جرأت سازگاری با هستیِ فنا پذیرِ خویشتن علیرغم نیروی تخریب و فناکنندگی حاکم بر کلّیهٔ موجودات. و آنجا که جرأت و جسارت است امکان شکست نیز وجود دارد . و در هر عمل ایمانی این امکان حضور دارد و این خطر بایستی پذیرفته شود . مثلاً کسی که ملّت خود را هدف غائی زندگی اش قرار داده است بایستی شجاعت خطر پذیری را داشته باشد تا بتواند بر این امر باقی بماند و گرنه آن را از دست می دهد . تنها چیزی که کاملاً قطعی است هدف برای هدف است و احساس جاودانگی برای احساس جاودانگی . این واقعیّتی است که در طبیعت نفس بشری نهفته است . این موضوع به همان اندازه آنی و طبعی و تردید ناپذیر است که هویّت هر کسی که بایستی هویّت او باشد و هست . این همان خویشتن خویش است در فرا روندگی از خویشتن . ولی قاطعیّتی از این نوع در ماهیّت اهداف نهائی ما از قبیل ملّت ، پیروزی و یا خدا ، موجود نیست . اینها همه چیزهائی بدون بصیرت طبیعی و آنی می باشند و بلکه اموری تدریجی هستند که در ذهن ما پدید آمده اند . پذیرش این نوع اهداف غائی محتاج ریسک و شجاعت است .
این نوع خطر پذیری و شهامت به عنوان موضوعی از انتخاب و امر آخر ، به تجربه معلوم شده است که امری مقدّماتی و انتقالی و دمدمی است مثل ناسیونالیزم . ریسکی که از جانب ایمان در انتخاب آخرین وجود دارد حقیقتاً بزرگترین ریسکی است که بشر تجربه کرده و به پیش برده است . برای اینکه اگر در عمل به شکست منتهی شود معنا و ماهیّت زندگی فرد به ناگاه فرو می پاشد :کسی که انتخاب آخر را نموده و خود را تماماً تسلیمش کرده است و به ناگاه دیده که اصلاً ارزش نداشته است ، کسی که به ناگاه ستون فقرات و مرکزیّت هستی خود را از دست داده بدون آنکه شانس جبران داشته باشد . واکنش یأس و سرخوردگی از مردمی که شکست ملّی را تجربه کرده اند حجّت انکار ناپذیری از ماهیّت بت پرستانه و فرمالیستی چنین ایمان و انتخابی می باشد . و برای دورانی مکرّر و طولانی این چنین تجربیاتی از ابدیّت میرا و فریبنده ، برای بشر اجتناب ناپذیر بوده است و این خطر و امتحانی است که ایمان بایستی به تجربه اش برسد و از آن فرا رود و حقّ خود را بهتر بشناسد . امر آخرین ، همان ریسک آخرین و شجاعت آخرین است . «آخرین» به معنای لامتناهی و ابدی است . با توجّه به ابدیّت به خودی خود ، نه ریسکی وجود دارد و نه نیازی به شجاعت است ولی اگر بخواهد یک موضوعی بیرونی و مادّی را جستجو کند مسلماً محتاج به ریسک و شهامت است . و هر ایمانی در درون خود یک عنصر ملموس و واقعی را دارا می باشد و آن چیزی و یا کسی است . ولی این چیز یا کس ممکن است غیر ابدی بودن خود را اثبات کند و اینجاست که ایمان به سقوط می انجامد در ادای نمایش بیرونی خودش . هر چند این شکستن در تجربهٔ ابدیّت به خودی خود نمی تواند باشد . یک «خدا» و یا خدایگونه ای از میان می رود ولی خدائیّت و حسّ الوهیّت باقی می ماند . ایمان همواره خطر از دست دادن و تباه شدن خدایان بیرونی را تجربه کرده است . ونیز همواره این امکان وجود دارد که با تباهی هر خدای ملموس و بیرونی ، شخصیّت فرد یا جامعه و ماهیّت حسّ جاودانگی اش فرو پاشد بدون اینکه بتواند مجدّداً آن را بنا کند . این خطر هرگز از بطن عمل ایمانی محو شدنی نیست . ولی یک نقطه وجود دارد که موضوع ریسک نمی باشد بلکه وقوع اطمینان قطعی و آنی در درون انسان است و در اینجاست که عظمت و رنج انسان بودن نهفته است : قرار داشتن بر مرز بین بقا و فنا ، و قدرت و امکان رسیدن به جاودانگی . و همه اینها بیانی صریح در رابطه بین ایمان و شک است . اگر ایمان به عنوان باور به چیزی ملموس است ، شک با عمل ایمانی ، هیچ نوع سازگاری ندارد . اگر ایمان به عنوان انتخاب امر آخر فهمیده شود شک هم عنصری از آن است . شک ، عنصری لازم برای ریسک ایمان می باشد و بدون آن ریسک و شجاعت در ایمان برای انسان نه مفهوم است و نه لازم و نه ممکن . شکّی که در بطن ایمان نهفته است شکّی دربارهٔ اسناد و نتایج آن نیست و نیز از جنس شکّی که در پژوهش های علمی ضروری می باشد نیست . حتّی متعصّب ترین الهیّون نمی توانند حقّ شک را در متدولوژی و تحقیقات تجربی و کاهش و استقرای منطقی انکار کنند . اگر یک دانشمند بگوید که یک نظریّه و قاعده علمی از هر شکی مبراست علمی بودن آن نظریه را رد کرده است . او ممکن است معتقد باشد که برای مقاصد علمی بایستی به تئوری اعتماد کرد چون بدون اعتمادی کاربرد فنّی از علم پدید نمی آید . چنین اعتقادی را می توان به اعتماد پراگماتیستی لازم برای عمل نسبت داد . شک در این مورد مربوط است به ماهیّت بنیادی و زیر بنای تئوری .
و امّا شکّی دیگر وجود دارد که ما آن را در نقطه مقابل شک علمی ، بدبینی و حسّاسیّت شدید اعتقادی – روانی می نامیم . این نوع شک متوجّه همه عقاید بشر می شود ، از تجربیّات حواس تا معتقدات و آداب مذهبی . واین شک بیشتر نوعی صفت و طبیعت است تا نوعی ادّعا و آموزش . زیرا به عنوان نوعی ادّعا و اعتقاد با ماهیّت خودش در تضاد می افتد و باطل می گردد . همانطور که شک های تدوین و تبیین شدهٔ برآمده از آموزش های علمی و فلسفی مستمراً در تضاد با خود می روند و به پوچی می گرایند . مثلاً این ادّعا که «هیچ حقیقتی برای انسان وجود ندارد » به خودی خود نفی کنندهٔ خودش می باشد زیرا خود این ادّعا نیز

یک حقیقت تلقی شده است . شکّی که طبیعی و از ماهیّت معرفت جوهری انسان باشد هرگز ادّعا نمی شود و تبدیل به قطع نامه نمی گردد . این از خصلت واقعیّتِ عملی انسان است که هر نوع قاطعیّت و اطمینانی را رد می کند و لذا به لحاظ منطقی هم قابل انکار نمی تواند بود همانطور که قابل ادّعا و پیشنهاد هم نیست . این شک طبعی بشر لزوماً یا به سوی یأس می رود و یا به بدبینی مفرط منجر می گردد و یا هردو به عنوان جایگزین همدیگر عمل می کنند و غالباً اگر این جایگزینی متقابل امکان پذیر و قابل تحمّل نباشد به سمت بی تفاوتی و یا لا ابالیگری کامل می رود . ولی از آنجائیکه که انسان ذاتاً موجودی متعهّد به خویشتن است چنین گریزی از خویشتن نهایتاً به فرو پاشی می انجامد . و این عملکرد جریانِ شکِّ موجود در طبیعت و معرفت باطن انسان است که در بطن خود جوهرهٔ بیدار سازی و آزادیبخش را داراست هر چند که می تواند مانعِ رشد تمرکز شخصیّت باشد . واز آنجا که شخصیّت انسانی بدون ایمان شکل نمی پذیرد یأس نسبت به حقیقت در میان شکّاکان نشان می دهد که هنوز هم عطش یک حقیقت جاوید در وجودشان جاریست . سایه و سلطهٔ شکّاکیّت و بدبینی بر هر حقیقت مُسلّمی نشان می دهد که حقیقت و عهد با ابدیّت همچنان با جدیّت و نیاز تمام حاکم است . و نیز یک شکّاک واقعاً جدّی و طبعی هرگز بدون ایمان نیست زیرا اگر بی ایمان می بود دیگر شکّی وجود نمی داشت زیرا شکّی در جوهرهٔ ایمان است هر چند که رضایتی موثّق و مطمئن در دست ندارد .

شکّ نهفته در هر عملی از ایمان نه متدولوژیک و علمی است و نه بدبینانه و وسواسی .آن شکی است که با هر ریسکی همراه است و آن شک مداوم علمی و شکّ وسواسی و گذرای فلسفی و روانی نیست بلکه شکّ کسی است که نسبت به رضای مسلّم و کامل تعهّدی جاوید دارد و تا رسیدن به یقین کامل با این شک همراه است . مثل اینست که بگوئیم آدمی تا کاملاً به رضایت نرسد شاکی است . یعنی از دست رضایت شکایت دارد. پس او به رضایت تعهّدی کافی و ابدی دارد و گرنه از آن شکوه نمی کرد و به آن بدبین نمی شد . ممکن است این شکّاکیّت را در نقطه مقابل شکّ علمی و فلسفی ، شکّ وجودی (اگزیستانسیالیستی) بنامید . مهم نیست که چه عنوانی بر آن نهیم . این شکّاکیّت هر حقیقت مسلّمی را طرد نمی کند بلکه نفس ناامنی موجود در هر حقیقت وجودی را درک می نماید . و در همان حال شک موجود در ایمان این ناامنی را پذیرفته و آن را در خود تبدیل به شجاعت می کند . ایمان به خودی خود شجاعت را در بردارد بنابراین می تواند شکّ دربارهٔ تمامیّت خودش را نیز دارا باشد . مسلماً ایمان و شجاعت یکی نیستند . ایمان عناصر دیگری را علاوه بر شجاعت دارا می باشد و شجاعت هم عناصر و عملکرد دیگری را جدای از ایمان در خود داراست . با همه اینحال در آن عملی که شجاعت متحمّلِ ریسک می شود حرکتی از ایمان وجود دارد .

این مفهوم چند بعدی و دگرگون شوندهٔ ایمان به نظر نمی رسد که جائی برای یک اتّکای آرام بخش و مطمئنی به دست دهد آنگونه که در اسناد مذاهب بزرگ یافت می شود . ولی مسئله این گونه نیست . درک خلاّق و زنده از ایمان نتیجهٔ تجزیه و تحلیل عینی و ذهنی ایمان است و این به معنای شرح وضعیّت فعّال و ابدی روان انسان نمی باشد . تجزیه و تحلیل ساختمان یک چیزی همان شرح واقعیّت موجود آن چیز نیست . مخدوش و مخلوط نمودن این دو منشأ بسیاری از سوء تفاهم ها در همه مسائل زندگی می باشد . به طور نمونه از مباحث جاری دربارهٔ مسئله« اضطراب » برداشت هائی بسیار گمراه کننده وجود دارد . شرح و تفسیر مسئله «اضطراب» به عنوان محصولی از آگاهی انسان نسبت به محدودیّت و فناپذیری خویش ، از نقطه نظر وضعیّت عادی روان ، امری کاذب قضاوت می شود . یکی ممکن است بگوید که اضطراب فقط در شرایط خاصّی پدیدار می شود و حالت ابدی نیست . مسلّماً همین طور است ولی در زیر بنای حیات محدود و فانی بشر ، یک وضعیّت جهانی وجود دارد که این اضطراب را به عرصه ظهور می رساند . به همین طریق شک نیز یک تجربه و حسّ مستمر و جاویدان از ایمان نیست ولی همواره به لحاظ معنا در خون ایمان حضور دارد ولی همواره ظاهر نیست . این همواره تفاوت بین ایمان و ظهور فی البداعه آن است چه از جنبهٔ معرفت باطنی و یا بروز منطقی . بدون آن «علیرغم» ذاتی و آن تسلیم و تصدیق جسورانهٔ خویشتن با وضعیّت «امر مطلق» و ارتباط با جاودانگی ، ایمانی وجود ندارد . واین عنصر ذاتی شکّ ایمانی در شرایط خاص فرد یا جامعه به بیرون ریخته می شود . اگر شک در بیرون آشکار شود نبایستی به مثابهٔ نفی ایمان تلقی گردد بلکه به عنوان عنصری که همیشه در بطن ایمان بوده و خواهد بود . شک و ایمان وجودی انسان دو قطب این واقعیّت است واقعهٔ امر مطلق به ارتباط با ابدیّت .

کندوکاو در ساختمان شک و ایمان یک تجربهٔ بس مهم و حیرت آور است . بسیاری از مسیحیان و پیروان سائر مذاهب نسبت به آنچه که «بی ایمانی » و یا «ایمان باختگی » نامیده می شود احساس گناه و یأس و اضطراب می کنند . بلکه شک واقعاً جدّی ، تصدیق ایمان است وبه معنای جدّی بودن توجّه ایمان است و ماهیّت غیر مشروط آن . این امر همچنین متوجّهٔ کسانی است که به عنوان مبلّغ دین انجام وظیفه می کنند و باید بدانند که شک دربارهٔ اصول تدوین شده و مزمن ضرورتی بسیار حیاتی برای الهیّات و مذهب است و بلکه این شک بایستی شامل موجودیّت کلّ پیام خود آنها و مراکز دینی آنها گردد . همانطور که می توان عیسی (ع) را «مسیح» نامید (یعنی فاعل را مفعول کرد و مظهر زندگی را مظهر صلیب و مرگ قرار داد – مترجم) محکی که بر اساس آن می توانند دربارهٔ خودشان قضاوت کنند همان جدیّت و ابدیّت توجّه آنها نسبت به ایمان و شک خودشان می باشد .

۶ – ایمان و اجتماع

آخرین نکته ای که دربارهٔ ایمان و شک ارائه شد و سنّت های مذهبی را مورد سئوال قرار داد ما را به سمت همان مسائلی کشانیده است که دربارهٔ ایمان بر افکار عامّه مسلّط است . معمولاً ایمان در قالبهای تدوین شده تاریخی دیده می شود و یا در بیان سخت سرانهٔ منطقی و حقوقی آن . ونیز عموماً جنبه های اجتماعی و جامعه شناسی آن مدّ نظر است تا هویّت فردی اش . علل تاریخی چنین توجّهی بدیهی است . دوران خفقان حاصل از اندیشه های خود – کامه در فرهنگ و مذهب تحت نام دکترین ایمان ، در حافظهٔ نسل های بعدی باقی مانده است . نبرد خونین استقلال طلبان فکری برعلیه خفقان و ستم دستگاه دینی ، زخمی عمیق بر وجدان اجتماعی باقی گذاشته و تا عمق ضمیر ناخود آگاه جامعه نفوذ کرده است . وبعلاوه آن وضعیّت هنوز کاملاً سپری نگشته و در اشکال دیگری در زمان ما حضور دارد . بنابراین دفاع از فهمی خلاّق و زنده از ایمان در مقابل اشکال مدرن تعصّبات و خفقان دینی هنوز هم بیهوده نیست و بلکه ضروری می باشد . مطمئناً اگر شک یک عنصر ذاتی ایمان محسوب شود خلاّقیّت فطری اندیشه آدمی به هیچ وجه قابل پیشگیری نیست . وامّا می توان این سئوال را پیش کشید که آیا این ادراک از ایمان درتضادّ با «ایمان جمعی » که واقعیّتی تعیین کننده در همه مذاهب می باشد ، نیست ؟ آیا این تعبیر از ایمان بیانی از مکتب اصالت فرد و پروتستانیزم و اومانیزم خود مختار (مکتب اصالت انسان گرائی محض) نیست ؟ آیا یک جامعهٔ ایمانی ، یک دستگاه مذهبی می تواند بپذیرد که ایمان در ذات خودش صاحب شک است و شدّت و جدیّت شک را همان بروز ایمان قلمداد کند ؟ و حتّی اگر این توجّه و پذیرش را به افراد معمولی اش ابلاغ کند آیا چگونه می تواند به رهبرانش نیز توصیه نماید ؟

پاسخ به این سئوالات که غالباً با هیجان پرسیده می شوند ابعاد بسیاری دارد . ولی در اینجا بایستی به طور واضح و قطعی معلوم و اظهارشود که عمل ایمانی مثل هر عملی در زندگی روحی بشر ، وابسته به زبان و جامعه است . زیرا فقط در یک اجتماع روحانی است که زبان زنده و خلاّق است . بدون زبان هیچ فعل و انفعالی از ایمان رخ نمی دهد و هیچ تجربه ای در مذهب پدید نمی آید . این مربوط می شود به زبان در معنای عمومی و نیز زبان خاصّ هر عملکرد روحانی انسان . زبان مذهبی و زبان اسطوره ها و نشانه ها در اجتماع پیروان و معتقدان به هر مذهبی پدید می آید و در خارج از آن اجتماع قابل فهمی کامل نمی باشد . وبلکه در بطن جامعه است که زبان مذهبی به عمل ایمان توانائی رسیدن به ماهیّت ارضاء کننده و مسلّمی از خود را می بخشد . ایمان نیز زبان خودش را می طلبد همانطور که هر عنصر دیگری از شخصیّت انسان .

ایمان بدون زبان خاص خودش کور است و راهی به اندرون خود نمی یابد و قدرت فهم خود را ندارد . واین دلیل فرمانروائی آشکار جامعهٔ ایمانی است . فقط به عنوان عضوی از چنین اجتماعی (حتّی در حالت انزوا و طرد) انسان می تواند رضایتی برای درک خود از تعهّد به جاودانگی داشته باشد . فقط در اجتماع زبان است که می توان ایمان را به فعل آورد .

و امّا اینک سئوال را تکرار می کنیم و می پرسیم که: اگر بدون «اجتماع ایمانی » هیچ ایمانی وجود ندارد پس آیا بهتر و لازم نیست که ماهیّت ایمان را خود جامعه تدوین نموده و به عنوان بیانیّه ای شرعی به اعضای جامعه ارائه کند و از همه تقاضای پذیرش و تسلیم داشته باشد ؟ بدون شک این همان راه و روشی بوده که آداب و تشریفات مذهبی را پدید آورده است . ودلیل تعصّب و انعطاف ناپذیری حقوق شرعی نیز به همین واسطه است . ولی این مسئله نمی تواند بیانگر قدرت حیرت انگیز ایمان اجتماعی بر افراد و گروهها در طی نسل های متمادی باشد . ونیز نمی تواند بیانگر تعصّب کوری باشد که شک و بداعت را تحت فشار قرار می دهد نه تنها از طریق قدرت بیرونی بلکه بیشتر به واسطه فشاری که از درون القاء می شود (خود – سانسوری) . این خود – سانسوری که از خود بر خود تحمیل می شود وقتی آثارش بیشتر است که از بیرون فشاری وجود نداشته باشد (تحت خفقان بیرونی بالاخره امکان تخلیه، همواره در جاهائی وجود دارد – مترجم) . برای فهم جدّی این حقایق بایستی به یاد آوریم که ایمان به مثابهٔ «وضعیّتِ ارتباط و امر مطلق » ، تسلیم کلّی وجود را در رابطه با این وضع تقاضا می کند و این تقاضا در جوهرهٔ شخصیّت نهفته است و شخصیّت انسان را به اتّحاد و تمرکز درونی می کشاند با خودش . واین بدان معناست که سرنوشت و حیاتِ شخصیّت آدمی در حسّ نهائی اش در خطرِ یک قمار بزرگ قرار دارد و در حال احتضار کامل است . ارتباط و تعلّق فرمالیستی و ظاهر پرستانه از ایمان مسلماً هسته مرکزی هویّت انسان را تخریب می کند . ومفهوم است که چرا مثلاً کلیسای مسیحی در طی قرون و اعصار تا این حد تلاش نموده تا ایمان اجتماعی و اجتماع ایمانی را حفظ نموده و از هر دخالتی و هر ایده جدیدی از ایمان مصون داشته و برعلیه آن جنگیده است زیرا هر انحراف و بدعتی از این فرمول ایمانی را نشانه فساد روح مسیحی تلقی نموده است و سقوط در سیطرهٔ پلیدی . وتنبیه کلیسائی تلاشی در جهت ممانعت از خود – براندازی بوده است . در این مقیاس است که امر ایمان به شدّت جدّی گرفته شده و همچون مسئله ابدی مرگ و زندگی تلقی گردیده است .

و این فقط فرد نیست که تبعیّت از شریعت مدوّن را امری سرنوشت ساز می بیند بلکه اجتماع ایمانی نیز بایستی از تأثیر نفوذ انحرافی در ایمان ، محافظت شود : نفوذ برخی افراد . کلیسا و دستگاههای مذهبی هر کسی را که اساس آنها را انکار کند طرد می نماید . واین همان معنای «ارتداد» و الحاد است . مرتد کسی نیست که اعتقادات غلطی دارد (این یکی از معانی احتمالی ارتداد است ولی معنای اصلی آن نمی باشد) بلکه

مرتد کسی است که به کلّی از حقیقت روی گردانیده و به دروغ گرویده است به بت پرستی . بنابراین چنین کسی ممکن است که دیگران را هم تحت تأثیر قرار داده و بلکه جامعه را بلغزاند و تباه سازد . مقامات حکومتی نیز دستگاه مذهبی را به عنوان زیر بنای ثبات و فرهنگ می پندارند که بدون آن جامعه امکان حیات و بقا ندارد بنابراین آنها هم مرتد را به عنوان مجرم مدنی تحتِ تعقیب قرار داده و از ابزار آموزش مجدّد و تنبیه و فشار استفاده می کنند تا وحدت سیاسی – مذهبی جامعه را حفظ نمایند . بهر حال اگر این مسئله در طبیعت خود مفهوم است قدرت روحی انسان شروع به فعالیّت می کند و مقاومت می نماید تا فشار سیاسیِ سیستم شرعی و بلکه خود شریعت را و حتّی خود ایمان را از میان بردارد . ولی این امر به تجربه ناکام و محال بوده است . چنین جابجائی و رهائی فقط از طریق یک قدرت ایمانی و معرفتی برتر اتفاق می افتد . در جریان تاریخ جهان همواره جنگی بین ایمان ها وجود داشته است بین دستگاه مذهبی و منتقدان آزاد آن . حتّی ایمان آزاد اندیشان نیز محتاج زبان و فرمولهائی از بطن جامعه می باشد زیرا محتاج حمایت جامعه بر علیه دیکتاتوری عقیدتی است . و حتّی خیلی بیشتر از اینها :حُجّت نهائی یک آزادانديش محتاج ماهیّتی ملموس و معتبر است همانطور که هر حجّت ایمانی دیگری چنین است . او همچنین در یک تشکیلات محدود و مزمن هویّتی زیست می کند و نیز زبان خاص و استعاره های مخصوص به خود را داراست . ایمان او یک تبیین محض و مطلقی از آزادی را نمی تواند ارائه دهد . بلکه ایمان در آزادی به عنوان عنصری در واقعیّت محدود و ملموسِ شرایط خاص خودش می باشد . اگر او این واقعیّت عینی را به قیمت آزادی تخفیف دهد و یا نادیده انگارد خلائی پدید آورده است که نیروهای ضدّ آزادی را در آن وارد کرده و به ضدّ آزادی مدد رسانیده است . فقط ایمان خلاّق می تواند در مقابل تهاجم ایمان مخرّب مقاوم باشد . فقط آن امری که واقعاً ابدی است می تواند در مقابل امور تظاهری بایستد .

و همه اینها ما را به این سئوال می کشاند که : چگونه یک جامعهٔ ایمانی می تواند بدون خفقانِ دیکتاتوری روحی بشر ، وجود داشته باشد ؟نخستین پاسخ بر اساس ماهیّت رابطهٔ مقامات دولتی با جامعهٔ ایمانی ، پدید می آید . حتّی اگر جامعه ای عملاً ماهیّت ایمانی داشته باشد و زندگی روزمره مردم مطابق امور تشکیلات مذهبی باشد مقامات دولتی بایستی در این امر خنثی بمانند و خطر بروز اشکال مخالف ایمان را بپذیرد . ولی اگر دولت در امور معنوی دخالت کند و موفق هم باشد ریسک پذیری و شجاعتی را که از ویژگی ایمان است زیر پا نهاده و عمل غیر ایمانی مرتکب شده است و به جامعهٔ ایمانی و به ایمان اجتماعی لطمه وارد کرده است . یعنی دولت ایمان را تبدیل به الگوهای رفتاری مرده و بی محتوائی نموده است و ایمان را از خلاّقیّت و طبع حرکت به سوی ابدیّت انداخته ، حتّی اگر انجام وظایف مذهبی به طور کامل تحقّق پذیرد . بهر حال چنین وقایعی در عصر ما بسیار بندرت اتفاق می افتد . در اغلب جوامع دولت مجبور به معاملهٔ با اجتماعات ایمانی گوناگون است و قادر به اِعمال نفوذ بر همه افراد یک اجتماع ایمانی نیست . در چنین موردی ماهیّت روحانی یک گروه به واسطه نفوذ عمومی دیگر گروههای اجتماعی تعیین می شود و نیز سنّت ها و آدابشان. این نفوذ ممکن است بیشتر دنیوی و مادّی و یا معنوی و مذهبی باشد . در هر صورت موجب توسعهٔ ایمان است و انگیزهٔ بروز دگرگونهٔ آن . همانطور که در قانون اساسی آمریکا خصلتی یافته که گاه مظهر نامشروطی یک تعهّد ابدی است ولی بیشتر و غالباً هویّت مشروط یک تعهّدِ مقدّماتی و دمدمی را در درجه ای بسیار بالا به نمایش می گذارد . دقیقاً به این دلیل که دولت نبایستی سعی در ممنوع نمودن ظهور شک در چنین قوانین بنیادی را داشته باشد و گرچه بایستی در عواقب حقوقی آن دخالت نماید .

گام دوّم در حلّ این مسئله مربوط می شود به ایمان و شک در بطن خود جامعهٔ ایمانی .سئوال اینست که آیا درک خلاّق و متنوّعی از ایمان در تناقض با اجتماعی قرار می گیرد که می خواهد و محتاج اینست که عناصر باطنی تعهّد ابدی خود را به صورت آداب و تشریفات محکم شرعی آشکار سازد ؟پاسخ حاصل از شرح و بسط گذشته اینست که هیچ پاسخی ممکن نیست اگر که قرار باشد شریعت عنصر شک را طرد نماید . تصوّر «خطاناپذیری » تصمیم توسط یک روحانی یا تشکیلات مذهبی و یا یک کتاب موجب طرد نمودن عنصر شک از ایمان می شود منتهی در کسانی که به واسطهٔ اعتبار بخشیدن به منابع مذکور به تبعیّت از خودشان می پردازند و مطیع امیال خود می باشند و نه حتّی شریعت (زیرا با حذف عنصر شک از ایمان معرفتی ، خودشان را مظهر شریعت می یابند و بدعت ها می نهند هر چند که با حذف شک ظاهراً قصدی جز پیشگیری از بدعت نداشتند . پس می بینیم که شک راز بقای ایمان و استمرار شریعت خلاّق و صادقانه می باشد – مترجم). و بدین گونه همواره ممکن است بین خود اینها نبردی پدید آید . زیرا پس از آنکه تصمیمی اتّخاذ نمودند هیچ شکّی دربارهٔ خطاناپذیری آن مقبول نمی آید ، نه از طرف دیگران بلکه از طرف خودشان . واین جنگ ایمان بر علیه خودش می باشد . ایمانی که ایستا و مرده است . وبدین طریق چیز بسیار ابتدائی و حقیر خود را لایق معنای ابدیّت نموده و با غرور ریسکِ شک را زیر پا می نهد و ساقط می شود . تفسیر بشر از ماهیّت ایمان از دوران نویسندگان کتب مقدّس تا به امروز به همین گونه ادامه یافته است و جنگ برعلیه این تصوّرات ایستا و بت پرستانه از ایمان ، نخست از نهضت پروتستانیزم و آنگاه که خود این نهضت راکد گردید و تبدیل به بت پرستی دیگر شد در جریان عصر روشنگری و روشنفکری ادامه یافته است . این اعتراض هر چند که در بروزش کفایت لازم را نداشت اساساً بر مدار ایمان خلاّق بسیج بود و نه در نفی ایمان و نه حتّی در نفی اشکال و اعمال شریعت . پس یک بار دیگر در مقابل این سئوال قرار می گیریم : چگونه ایمانی که شک را به عنوان عنصری از ماهیّت خود حفظ می کند می تواند با اظهارات شرعی مطابقت نموده و بلکه با آن متّحد باشد در اجتماع ایمانی ؟ پاسخ فقط این می تواند باشد که ظهور و بروز شرعیِ تعهّد ابدیِ جامعه

بایستی انتقاد از خود را نیز شامل شود در همه جوانبش : عبادی ، فقهی و اخلاقی که هیچکدام تعهّد ابدی و غایت نمی باشند و بلکه عملکرد اینها بایستی به سوی آن غایت ابدی سمت گیری شود ودر خدمت آن باشند و این همانی است که من آن را «اصل پروتستان» می نامم ، عنصر انتقاد در بروز ایمانی جامعه و متعاقباً عنصر شک در عمل ایمانی . این اساس حیات خلاّق ِ اجتماع ایمانی است . نه شک و نه انتقاد همواره فعّال نمی توانند بود بلکه هر دو بایستی امکان بقا در حلقهٔ ایمان را داشته باشند . از نقطه نظر مسیحیّت ممکن است گفته شود کلیسا با همه اصول مدوّن و مؤسسّات مستحکمش و اعتباراتش در مقامی پائین تر از رسالت و پیامبری قرار دارد و نه بالاتر از آن . جریان نقد و شک نشان می دهد که اجتماع ایمانی همواره در «زیر صلیب» قرار دارد ، اگر صلیب به عنوان حکم الهی بر حیات دینی انسان ، فهمیده شود . و این احاطهٔ صلیب حتّی بر تمامیّت مسیحیّت است . گر چه این خود مسیحیّت است که به این سلطه تن در داده است . وبدین طریق ایمان خلاّقی را که ما دربارهٔ فرد تعریف نمودیم شامل حال جامعه نیز می شود . مسلّماً حیات یک جامعهٔ ایمانی ، خطری مداوم است اگر ایمان خود به عنوان یک خطر فهم شود . ولی این همان هویّت ایمان خلاّق است و متعاقب اصل نقّادی پروتستان .

فصل دوّم

«آنچه ایمان نیست »

۱ – مسخِ روشنفکرانهٔ معنای ایمان

شرح مثبت آنچه که ایمان است می طلبد که تفاسیر مسخ کننده و خطرناکی که معنای ایمان را احاطه کرده ، طرد شود . ولازم است که این انکارهای گُنگ و کلّی نسبت به ایمان ، واضح گردد زیرا جریان تناسخ معنا ، نقش بسیار مهم و حیرت آوری بر اذهان عمومی دارد و برای خود رسالتی بزرگ در بیگانه ساختن مردم نسبت به مذهب قائل است و این رسالت خاصّه از آغاز عصر دانش پدید آمده و شدّت یافته است . این فقط افکار عامّه نیست که عاملی در مسخ معنای ایمان بوده بلکه در پشت سر آن اندیشه های فلسفی و الهیّات قرار دارد که به روشی لطیف تر به این امر همّت گمارده اند .
همه این تفاسیر تحریف کنندهٔ معنای ایمان یک منشأ دارند . ایمان به عنوان امری که ضرورتاً به اهمیّتی جاودانه از وجود مبدّل می شود واقعهٔ تمرکز یافتهٔ کلیّت شخصیّت انسان است . اگر یکی از عملکردهائی که در جامعیّت شخصیّت دخیل است (جزئی و یا کلّی) به مثابهٔ ایمان گرفته شود ، معنای ایمان مسخ شده است . چنین تفسیری تماماً غلط نیست زیرا هر عملی از ذهن آدمی در واقعهٔ ایمان مشارکت می کند ولی حقیقت موجود در فعل و انفعالات ذهنی در کلیّت یک خطا گم می شود .
بیشترین تحریف رایج دربارهٔ ایمان آنست که ایمان را شناختی محسوب کنیم که از درجهٔ پائینی از اثبات و شهود برخوردارست و یا بدیهی بودنش زیر سئوال است . چیزی کم وبیش محتمل یا غیر محتمل اظهار می شود علیرغم عدم کفایتی که در اثبات تئوریک آن وجود دارد . این وضعیّتی بسیار عادی در زندگی روزمره است . اگر به این معناست ، آدم ترجیح می دهد از اعتقاد سخن بگوید تا از ایمان . یکی معتقد است که اطلاعاتش درست است ، گزارش وقایع گذشته در بازسازی حقایق مفید است ، ویکی معتقد است که تئوری علمی در فهم حقایق کمک می کند . یکی معتقد است که هر کسی به روش خاصّ خود عمل می کند و یا شرایط سیاسی که سمت و سوی آدمی را تغییر می دهند همواره در مسیر مشخصّی حرکت می کنند . در همه این موارد اعتقاد که بر شواهد استوار است برای پدید آوردن حوادث احتمالی دخالت می کند . بهر حال کسی به چیزی معتقد است که از احتمالی ضعیف برخوردارست و یا به شدّت غیر محتمل است هر چند که غیر ممکن نیست . علل همه این اعتقادات تجربی و تئوریک بسیار متنوّع است . برخی چیزها وارد حیطهٔ اعتقاد ما می شوند زیرا شواهد خوبی دربارهٔ آنها داریم هر چند که شواهدی کامل نباشند . و امّا بسیاری از چیزها هم باور می شوند زیرا که به واسطهٔ مقامات معتبری به ما معرّفی می شوند . این همان موردی است که پذیرش و اعتقاد دیگران ملاک اعتقاد ماست و به عنوان مدرک کفایت می نماید هر چند که ما هیچ رابطه مستقیمی با آن موضوع نداشته باشیم ، مثل حوادث گذشتهٔ تاریخی . در اینجا عنصر جدیدی برای اعتقاد رخ می نماید که همان اعتماد به اعتبار دیگران است . بدون چنین اعتمادی نمی توانیم چیزی را باور کنیم مگر اشیائی را که هر آن تجربه می کنیم . نتیجه این می شود که جهان ما به طور فزاینده ای مستمراً کوچکتر از آنی میشود که هست . این عاقلانه است که به مقامات معتبر و یا مراجع صاحب اعتبار اعتماد کنیم که آگاهی ما را بدون القای زور و سلطه ، توسعه دهند . اگر این نوع اعتماد را ایمان بنامیم می توانیم ادّعا کنیم که بیشتر شناخت ما براساس ایمان پدید آمده است . ولی درست نیست که اینگونه عمل کنیم . ما مراجع معتبر را باور می کنیم ولی به آنها ایمان نداریم هر چند که قضاوت آنها مورد اعتماد ما باشد ولی نه به طور نامشروط و مطلق . ایمان ، بیشتر از اعتماد به اعتبارات است . هر چند که اعتماد عنصری از ایمان است ولی خود ایمان نیست . این تفاوت بسیار مهم است از نقطه نظر این واقعیّت که الهیّون و سخن گویان اوّلیّه مذهب سعی نمودند تا اعتبار مطلقِ نویسندگان کتب مقدّس را به اثبات برسانند از طریق نشان دادن ارزش حقیقی و راستین شخصیّت آنها به عنوان نخستین شاهدان عینی . یک مسیحی ممکن است که به نویسندگان انجیل ها اعتماد داشته باشد ولی نه به طور غیر مشروط . او به آنها ایمان ندارد . او حتّی نمی تواند به کتاب مقدّس ایمان داشته باشد . زیرا ایمان برتر از اعتماد است ، حتّی اعتماد به مقدّس ترین مقامات دینی .ایمان مشارکتی است در موضوع اهمیّت و امر غائی خویشتن با تمام وجود خویش . بنابراین واژهٔ«ایمان» در رابطه با شناخت تئوریک قابل استفاده نیست ، شناختی بر اساس مدارک علمی و یا تجربی و یا بر اساس اعتماد به دیگران که خودشان وابسته به مدارکی مستقیم یا غیر مستقیم می باشند .
پژوهش اصطلاح شناسی خودبه خود ما را به سوی مسائل مادّی کشانیده است . ایمان بخودی خود نه تصدیق کنندهٔ شناخت علمی و متعلّقات آن است و نه انکار کننده اش . دربارهٔ تجربیّات نیز همینطور است ، چه آنهائی که مستقیماً می شناسیم و یا آنهائی که به واسطه تجربه و دانش دیگران درک کرده و باور نموده ایم . شناخت جهان (شامل خود ما به عنوان عضوی از جهان) موضوع پژوهش خود ما و یا کسانی است که به آنان اعتماد داریم ولی موضوع ایمان نیست . قلمرو ایمان قلمرو دانشِ تاریخ و علوم و روانشناسی نیست . پذیرشِ نظریّات احتمالی در این قلمرو ها مربوط به ایمان نیست بلکه مربوط است به باورهای مقدّماتی که قرار است از طریق روش های مدرسه ای به محک زده شوند و در مسیر اکتشافات جدید تغییر و تحوّل یابند . تقریباً همه نبردهای بین ایمان و شناخت ، ریشه در فهم غلط ایمان به عنوان نوعی شناخت ، دارد ، شناختی که از مدرک و بدیهیّت کمی برخوردارست ولی به واسطهٔ معتمدان مذهبی تقویت می شود . این فقط مخلوط کردن ایمان با شناخت نیست که مسئول اغتشاش و نبردی در تاریخ جهان است بلکه این حقیقت نیز هست که

مسائل ایمان در حسّ «تعلّق ابدی» پشت سر یک منطق و متد گزافه گو و مغرور علمی پنهان شده است . ودر چنین وضعی اکثراً به جای اینکه ایمان برعلیه شناخت علمی برخیزد برعلیه خودش قیام می کند .
تفاوت بین ایمان و شناخت ، در نوع یقین و اطمینانی که هر یک ارائه می دهند نیز مشهود است . دو نوع شناخت وجود دارد که بر اساس مدارک کامل بنا شده و اطمینان کامل می دهد . یکی شواهد لحظه ای می باشد که حواسّ ما برداشت می کنند . کسی که رنگ سبزی را می بیند در سبزی ای که می بیند مطمئن است ولی دربارهٔ سبز بودن خود آن چیزی که می بیند نمی تواند یقین داشته باشد (زیرا ممکن است چیزی سبز به نظر بیاید ولی مثلاً زرد باشد – مترجم) چشم ممکن است فریب بخورد ولی سبزی ای که به چشم می رسد قابل تردید نیست . مدرک کامل ِ دیگر مربوط به قوانین منطقی و ریاضی است که پیش فرض می باشند و قرار داد محسوب می شوند ولی معتبر و مطمئن به شمار می آیند هر چند که حتّی این فرمولها ، روش هائی متفاوت و گاه متناقض می پذیرند . آدمی نمی تواند منطق را مورد مباحثه قرار دهد بدون آنکه احکام کلّی و گنگ آن را پیشاپیش پذیرا شود زیرا فقط به واسطه همین پیش فرض های گنگ است که بحث منطقی مفهوم می گردد ، در اینجا ما دچار اعتبار مطلقی شده ایم بدون اینکه هیچ واقعیّتی در دست داشته باشیم درست به مانند همان مثال دریافت حسّی رنگ (با این تفاوت که در مورد رنگ ، ما از واقعیّتی مطمئن برخورداریم که همان شئی می باشد ولی درباره درستی ِ رنگ واقعی آن شئی اطمینان کامل نداریم ولی در مورد منطق ، درست به عکس است و ما دریافت خود را مطمئن می پنداریم بدون اینکه واقعیّتی مطمئن در کار باشد- مترجم) . با اینحال این اعتبار بدون ارزش هم نیست . هیچ حقیقتی قابل وصول نیست بدون موادّ داده شده از جانب ادراک حسّی و بدون فرمول داده شده به واسطه احکام منطقی و ریاضی که ساختمان و جایگاه واقعیّت را عرضه می کنند (نه در جهان بیرون بلکه در ذهن انسان – مترجم) . یکی از بدترین خطاهای دانش الهیّات و مذهب عامّه این است که عمداً یا سهواً اظهار می کنند که در تناقض با ساختمان واقعیّت باشد . یک چنین تمایلی ، نمودی نه از ایمان بلکه از التقاط ِ ایمان با اعتقاد است .
شناخت واقعیّت هرگز از اعتبار کاملی در اطمینان برخوردار نیست . جریان دانائی بی پایان است و هرگز به غایتی نمی رسد مگر در شناختی کلّی . چنین شناختی هر فکر محدودی را به بی نهایت سوق می دهد و می تواند فقط به خدا منسوب شود . هر شناختی از واقعیّت به واسطه فکر بشری هویّتی کمابیش احتمالی دارد . اعتبار یک قانون فیزیک ، یک حقیقت تاریخی یا یک ساختمان روانشناختی می تواند به قدری بالا باشد که برای همه اهداف کاربردی مطمئن به حساب آید . ولی به لحاظ تئوری اعتبار نسبی و ناقص اعتقاد همچنان باقی است و هرآن می تواند از طریق انتقاد و تجربیّات جدید ، باطل اعلان گردد ولی اعتبار ایمان اینگونه نیست . اعتبار و اطمینانی که در ایمان است «وجودی» می باشد ، یعنی کلّ وجود انسان را شامل می گردد و همانطور که قبلاً گفتیم دو عنصر دارد : یکی اینکه ریسک نیست بلکه اطمینانی دربارهٔ وجود خویشتن است و گویا در رابطه با چیزی مطلق و بی پایان قرار دارد . و دوّمی اینست که تماماً ریسک می باشد که شک و شجاعت را در بر می گیرد ، گوئی تسلیم محض است در مقابل یک پیمانی که واقعاً ابدی نیست و ممکن است مخرّب باشد اگر به مثابهٔ ابدیّت گرفته شود . این یک معمّای تئوریک دربارهٔ اطمینان و اعتبار بیشتر یا کمتر و یا از نوع ممکن و محال ، نمی باشد ، بلکه این یک معمّای تماماً وجودی از مسئله «بودن یا نبودن» است . این مسئله از جنس میزان و قلمرو است نه قضاوت تئوریک . ایمان نه اعتقاد و باور است و نه شناختی در ورای احتمالات . و اعتبارش از نوع اعتبار مشکوک ِ قضاوت تئوریک نیست .

۲ – مسخ عمدی معنای ایمان

می توان این روش از تفاسیر مسخ کنندهٔ ایمان را به دو دستهٔ کاتولیکی و پروتستانی تقسیم کرد (مشابه این تقسیم بندی از تحریف ایمان در جهان اسلام را بایستی بر سنّی و شیعه قرار داد – مترجم). نوع کاتولیکی اش دارای سنّت بزرگی در کلیسای روم می باشد . و این به توماس آکُیناس (T . Aquinas) بر می گردد که تأکید داشت بر این امر که نقصان اطمینان ِ در ایمان را بایستی با عمل اراده ، جبران نمود و ایمان را تکمیل کرد . این امر در مرحله نخست بیانگر آنست که ایمان به عنوان یک واقعهٔ شناختی که از اعتبار و اطمینانی محدود برخوردار است ، فهمیده شده که به واسطه نقص شواهد و اسناد کافی بایستی به واسطهٔ ارادهٔ شخصی به یاری ایمان شتافت و تقویتش نمود . نقد و بررسی ما دربارهٔ مسخ روشنفکرانهٔ معنای ایمان به طریق بنیادی مسخ عمدی ِ ایمان را نیز در برداشت . اوّلی اساس دوّمی است . بدون ماهیّت فرموله شدهٔ تئوریک ، «ارادهٔ به باور » امکان پذیر و مفهوم نیست . بلکه ماهیّت آنچه که در معنای «ارادهٔ به باور» (تلاش برای معتقد شدن به چیزی – Will Tobelieve) نهفته است از طریق اندیشه به اراده تزریق می شود . به طور مثال کسی دربارهٔ آنچه که «جاودانگی روح» نامیده می شود شک هائی دارد . چنین کسی درک می کند که این اعتقاد اعلان شده که روح پس از مرگ تن به حیات ادامه می دهد هرگز نمی تواند به واسطه شواهد و یا اعتماد به مقامات معتبر مذهبی ، اثبات شود و مقبول آید . این یک پیش فرض قابل سئوال از ماهیّت تئوری است . ولی انگیزه هائی وجود دارد که مردم را به سوی چنین اعتقاد و

اعلانیّه ای می کشاند .آنها تصمیم می گیرند که باور کنند و با این «تصمیم » ، نقص شواهد و مدارک مربوط به این ادّعا را جبران کنند (یعنی به اعتقاد خودشان ، نقص شناخت ایمانی را با توسّل به زور گوئی به خویشتن جبران کنند . یعنی ایمان را بخود تلقین نمایند و یا از ایمان تقلید کنند – مترجم) . اگر این اعتقاد ، «ایمان » نامیده شود یک سوء تفاهم و اسمی بی مسمّی است حتّی اگر شواهد و اسناد و اعتبارات بیشتری هم دربارهٔ حیات پس از مرگ جمع آوری شود . البته در الهیّات کلاسیکِ کاتولیک رومی ، «ارادهٔ به باور» نوعی تلاش و جهاد نیست بلکه هدیه و لطف و مرحمتی است که داده می شود به کسی که اراده اش به واسطه خداوند به حرکت در می آید تا حقیقت آنچه را که مبلّغ کلیسا آموزش می دهد بپذیرد . اگر چنین هم باشد این اندیشه و ذهن نیست که به واسطهٔ محتوایش حاضر یا مجبور به باور می شود بلکه این اراده است که ناتوانی ذهنی را به نمایش می گذارد . این نوع تفسیر با طبع معتمدین کلیسای روم موافقت دارد برای اینکه معتمدین کلیسا هستند که محتوا را می دهند که به واسطهٔ اندیشه تصدیق شود آن هم تحت فشاری که اراده وارد می کند . اگر ایدهٔ هدیه (مرحمت) که به وساطت کلیسا (سازمان دینی) و تحریک و تهییج اراده پدید می آید رد شود «ارادهٔ به باور» تبدیل می شود به «اشتیاق» و آرزومندی ، همانطور که در مکتب «پراگماتیزم» چنین است . یعنی تبدیل به یک تصمیم عمدی و اختیاری می شود که احتمالاً به واسطه مقداری استدلال سست تقویت و حمایت شده که می توانست در خدمت هر انگیزه و هدف دیگری نیز باشد ، با همان تأئیدات . چنین اعتقادی به عنوان اساس «ارادهٔ به باور » مسلماً ایمان نیست .

شکل پروستانی «ارادهٔ به باور » مربوط می شود به تفسیرِ اخلاقی مذهب توسط پروستانها . مثلاً کسی به پیروی سخنی از «سنت پُل» طالب «اطاعت از ایمان » می شود . این می تواند معنای عنصر تعهّدی باشد که در بطن «امر مطلق» نهفته است . اگر به این معنی باشد می توان گفت که در وضعیّت «امر مطلق» همه فعل و انفعالات ذهنی مشارکت می کنند که مسلماً درست است . ویا اصطلاح «اطاعت از ایمان » می تواند به معنای فرمان به باور کردن باشد همانطور که این فرمان در سخنان پیامبران و اوصیای آنها یافت می شود . مسلماً اگر یک سخن پیامبرانه به عنوان رسول خدا پذیرفته شود ، به عنوان پیامی از جانب خدا ، اطاعت از ایمان همان اطاعت از خدا خواهد بود . امّا اگر دربارهٔ پیامبرانه بودن و از طرف خدا بودن یک سخن شکّی باشد آنگاه «اطاعت از ایمان» معنایش از دست می رود و تبدیل به یک ارادهٔ به باورِ عمدی و اختیاری می شود . باز هم ممکن است فردی این وضع را به روش لطیف تری توضیح دهد و این واقعیّت را خاطر نشان کند که آدمی مستمراً در جستجوی مستمسک است و دستاویزهای متنوعی به سویش دراز می شود ولی در پذیرش آنها تأمّل می کند و از حجّت های بیرونی ایمان مثل کتاب مقدّس ، پناه می برد به تصوّرات ذهنی و استدلال فارغ از واقعیّت . در چنین مواردی می شود گفت که توسّل به اراده بدون اینکه برای درخواست تصمیمی مشتاقانه باشد ، تأیید می شود . این درست است ولی چنین اقدامی به ایمان منجر نمی شود . ایمان به عنوان حجّت آخرین و تعهّد جاوید پیشاپیش داده می شود . میل به مطیع بودن همان میل به چیزی است که پیشاپیش ، هست و گوئی متعهّد شدن است به امر مطلقِ ایمان از بابت میل فراری که فرد احساس می کند . اگر فقط در این وضعیّت است که اطاعت از ایمان می تواند مطلوب واقع شود پس ایمان به خودی خود مقدّم و پیش در آمدِ اطاعت است و نه محصولی از اطاعت . نه «فرمان به باور» و نه « ارادهٔ به باور» هیچکدام خالق ایمان نیست .

این امری بس مهم برای تحصیلات مذهبی و تعالیم و مشاورهٔ اخلاقی می باشد . آدمی هرگز نبایستی کسانی را که می خواهد تحت تأثیرش باشند راهنمائی و ارشاد نماید ، چنین ایمانی تقاضائی ساختگی است که بر آنها تحمیل می شود که ردّش نقصان حُسن نیّت است . انسان محدود وفانی نمی تواند امر و پیمانی ابدی تولید کند. ارادهٔ مردّد و در نوسان ما نمی تواند اطمینانی از جنس ایمان تولید نماید . واین در موافقت کامل است با آنچه دربارهٔ محال بودنِ رسیدن به حقیقتِ ایمان به واسطه استدلال و اعتبار شخصیّتی ، گفتیم ، که در بهترین مورد فقط شناختی محدود و گذرا از معنائی احتمالی به دست می دهد . نه استدلالِ اعتقادی و نه تلاش برای باور کردن ، هیچکدام نمی تواند ایمان بیافریند .

۳ – مسخِ احساسیِ معنای ایمان

مشکلِ فهمیدن ایمان چه به عنوان موضوعی از اندیشه و هوش و یا به عنوان موضوعی از اراده و یا هر دو توأماً ، موجب شده است که تفسیری احساسی و عاطفی و رمانتیکی از ایمان پدید آید . این راه حل از جانب جریانات مذهبی و غیر مذهبی توأماً حمایت شده است . برای مدافعان مذهب ، این راه حل نوعی علاج و احیای مجدّد و سنگری امن و مدرن است در مقابل نبرد روشنفکرانه و علمیِ تفسیر ایمان به عنوان یک موضوع شناخت یا اراده . پدر کلّ الهیّاتِ مدرن پروتستان ، «شلایرماخر» (schleiermacher) مذهب را به عنوان« احساس وابستگی نامشروط» تعریف کرده است . البته احساسی که اینگونه تعریف شده است آن معنائی را که در روانشناسی دارد در مذهب ندارد . و این تعریفی سرگردان و متغیّر نیست بلکه محتوائی معلوم دارد : «وابستگی نامشروط» عبارتی است که مربوط است به آنچه که ما آن را «تعهّد نهائی» و یا امر مطلق نامیده ایم . بهرحال کلمهٔ «احساس» در تعریف مذکور موجب شده است که بسیاری از مردم معتقد شوند که ایمان یک مسئلهٔ کاملاً احساسی – عاطفی است و هیچ ماهیّتِ معرفتی و امرِ اطاعتی را در بر

ندارد . این تفسیر از ایمان خیلی سریع توسط نمایندگان علوم و فلسفهٔ اخلاق پذیرفته شد زیرا آنها این تفسیر را بهترین راه برای رهائی از دخالت مذهب در پژوهش های علمی و فنّی یافتند . زیرا اگر مذهب صرفاً احساس باشد کاملاً بی ضرر است . نبرد قدیمی بین مذهب و فرهنگ تمام شده است . فرهنگ به راه خودش می رود و به واسطه شناخت علمی – فنّی هدایت می شود و مذهب یک امر کاملاً فردی و خصوصی است و صرفاً آئینهٔ احساسات می باشد و هیچ ادّعائی برای حقیقت و هیچ رقابتی با علوم و فلسفه و روانشناسی و سیاست و اقتصاد برایش باقی نمی ماند . مذهب در صندوقچه امنی در گوشهٔ احساسات کور درونی نهاده شده و تمام خطر و ضررش برای فرهنگ و تمدّن را از دست داده است . هیچیک از طرفین (اهل مذهب و اهل فرهنگ) نمی توانند این قرار داد بسیار خوب تعریف شدهٔ صلح را حراست نموده و به آن وفادار بمانند . ایمان به عنوان وضعیّت عهد جاویدان ، دعوی تمامیّت وجود انسان را دارد و نمی تواند به موضوع احساس محض محدود گردد ومدّعی حقیقت برای وفای به عهد آن است و یک موقعیّت کناری را در زاویهٔ بی خاصیّت و فریبندهٔ احساس محض نمی پذیرد . اگر تمامیّت انسان تسخیر شود همه فعل و انفعالاتش نیز تسخیر شده است . اگر این ادّعای مذهب انکار شود کلّ مذهب انکار شده است . این فقط مذهب نبود که نتوانست حبس ایمان در حفرهٔ احساس را بپذیرد بلکه این وضع از جانب کسانی که علاقمند بودند که مذهب را به اعماق احساس نیز بکشانند ، پذیرفته نشد . دانشمندان ، هنرمندان و آموزگاران آشکارا نشان دادند که آنها هم به طور مطلق و نامشروطی متعهّد هستند . تعهّد آنها حتّی در خلاّقیّت هائی که بیشتر و اساسی تر مذهب را نفی کردند گویاتر است . یک تجزیه و تحلیل دقیق از اغلب سیستم های فلسفی و علمی و هنری و تربیتی نشان می دهد که تا چه حدّ اعلائی از تعهّد بی پایان و ابدی در آنها حضور دارد حتّی اگر در آن نبردی قرار دارند که بر علیه چیزی به نام مذهب در جریان است .

این واقعیّت ، محدودیّت های تعریف احساسی و رمانتیکی از ایمان را به خوبی نشان می دهد . بدون شک ایمان به عنوان واقعهٔ تمامیّت روانیِ انسان از عنصر احساس بسیار قدرتمندی برخوردار است . احساس همواره نمایانگر دخالت کلّ وجود انسان در یک عمل حیاتی یا روحی می باشد . ولی احساس منشأ ایمان نیست . ایمان در سمت و محتوایش کاملاً قاطع و مسلّم است و بنابراین دعوی حقیقت و تعهّد می کند . سمت و سویش نامشروط و مطلق است و در واقعیّت ملموس آشکار می شود تا دعوی کند و عهدش را وفا نماید .

فصل سوّم

« نشانه های ایمان »

۱ – معنای نشانه (سمبل)

ایمان که همان ارتباط و عهد انسان با جاودانگی است بایستی به زبان اشاره و رمز بیان گردد زیرا فقط زبان سمبلیک است که می تواند بیانگر جاودانگی باشد . این ادّعا محتاج توضیح در چندین جنبه می باشد .
علیرغم پژوهش های چند جانبه ای که دربارهٔ معنا و عملکرد «سمبل ها» در فلسفهٔ معاصر در جریان است ولی هر نویسنده ای که از اصطلاح «سمبل» (رمز – نشانه) استفاده می کند بایستی فهم خاصّ خود از آن را توضیح دهد .
سمبل ها یک هویّت مشترک با علائم دارند : آنها به چیزی دیگر در ورای خودشان اشاره دارند . علامت قرمز در خیابان (چراغ قرمز) امر به توقف را در فواصل معیّن خاطر نشان می کند برای اتومبیل هائی که در حرکت هستند . یک چراغ قرمز و توقف اتومبیل ها اساساً و ماهیتاً هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند مگر به واسطه قرار داد و قانون به یکدیگر متّصل می شوند تا زمانیکه آن قرارداد اعتبار داشته باشد . همین قاعده دربارهٔ حروف الفباء و اعداد ریاضی و حتّی برخی از کلمات مصداق دارد یعنی اینها در ورای خودشان به اصوات و معانی اشاره می کنند . این اصوات و معانی ماورای علائم و کاربردشان به واسطه قراردادی ملّی و یا بین المللی پدید آمده و به مردم داده شده اند مثل علائم ریاضی (= + - ≠ × و امثالهم یعنی مثلاً علامت «=» خودش در ماهیّت خود معنای «تساوی» را دارا نیست بلکه معنای «تساوی» همان چیز دیگری است که در ورای علامت «=» وجود دارد و این علامت این معنا را در ورای خودش خاطر نشان می کند و البتّه این معنا هم به واسطه قرار داد بشری به این علامت داده شده است – مترجم) و گاه چنین علائمی «سمبل» ها نامیده می شوند : و این تأسّف بار است زیرا تشخیص بین «علامت» و «سمبل» را مخدوش و مشکل می کند . این امر معلوم است که «علائم» در واقعیّتِ معنائی که القاء می کند مشارکتی ندارند ولی «سمبل ها» مشارکت دارند . و به همین دلیل است که علائم به دلیل مصلحت یا قانون قابل تغییر و جابجائی هستند در حالیکه سمبل ها این وضع را ندارند .
این امر ما را به ماهیّت دوّم سمبل راهنمائی می کند : مشارکت در آنچه که خاطرنشان می نماید : مشارکت در معنای خودش . مثلاً «پرچم» به واسطه بر پاشدن و ایستادگی اش در قدرت و عظمت ملّت شریک می شود . بنابراین هرگز جایگزینی برای خود نمی پذیرد مگر به واسطه یک حادثه تاریخی که ماهیّت و واقعیّت ملّی دگرگون شود که این دگرگونی نیز به طور سمبلیک موجب تغییر پرچم گردد . اهانت به پرچم به مثابه اهانت به قداست ملّت است و کفر محسوب می شود . واین همان مشارکت سمبل در معنای خود می باشد .
سوّمین ویژگی یک سمبل اینست که درجه و جنبه ای از واقعیّت را که برایمان پوشیده و گنگ است باز و آشکار می سازد. همه انواع هنرها خالق سمبل هائی هستند که دسترسی به جنبه ای از واقعیّت را امکان پذیر می کنند که به هیچ روش دیگری امکان پذیر نمی آید . یک تابلو نقّاشی با قطعه ای شعر عناصری از واقعیّت را آشکار می کنند که علوم نمی توانند . در آثار خلاّق هنری با بُعدی از واقعیّت روبرو می شویم که بدون این آثار ممکن نیست . وچهارمین ویژگی سمبل ها اینست که ابعاد و عناصری ازروح ما را بر ما آشکار می کنند که مربوط می شود به ابعاد و عناصری از واقعیّت . مثلاً یک نمایش خلاّق نه تنها منظر جدیدی از وضع انسانها به مامی نماید بلکه دیدگاه جدیدی نسبت به اعماق پنهان وجود خود ما را در ما پیدا می کند . واین گونه است که آنچه را که آن نمایش ، از واقعیّت بر ما آشکار می سازد ، پذیرا می شویم . در درون ما ابعادی هستند که بدون «سمبل ها» قادر به کشف آنها نیستیم به مانند آهنگ و ریتم در موسیقی .
سمبل ها به طور عمد قابل تولید نیستند ، و این خصلت پنجم آنها است . یعنی سمبل ها از ضمیر ناخوآگاه فرد یا گروه بر می آیند و بدون آنکه از طریق ضمیر ناخود آگاه پذیرفته شوند نمی توانند خاصیّت و عملکردی داشته باشند . سمبل هائی که خصوصاً عملکردی اجتماعی دارند ، مثل سمبل های سیاسی و دینی ، به واسطه ضمیر ناخود آگاه جمعی خلق شده و یا حداقل پذیرفته شده اند .
ششمین وآخرین خصلت «سمبل» حاصل این حقیقت است که سمبل ها اختراع شدنی نیستند و به مانند موجودات زنده به دنیا می آیند ، رشد می کنند و می میرند . رشد می کنند به هنگامیکه شرایطی مناسب داشته باشند و چون شرایط دگرگون شد ، می میرند . سمبل «شاه» در شرایط خاصّی از تاریخ زائیده شد و اینک در اغلب نقاط جهان مرده است. سمبلی رشد نمی کند فقط به خاطر اینکه مردم مشتاق آن هستند و نمی میرند به خاطر اینکه مورد هجوم انتقاد و نظریه های علمی هستند . می میرند زیرا دیگر نمی توانند انگیزه و حسّ مسئولیّت را در قومی که از میانش پدید آمده اند ، تحریک کنند . واینها مجموعاً خصائل اصلی هر سمبلی می باشند . سمبل های اصلی و بنیادین ، مخلوق قلمرو کثیری از خلاّقیّت فرهنگی انسان هاست .
پیش از این از قلمرو سیاسی و هنری یاد کردیم و می توانیم قلمرو تاریخ و برتر از اینها مذهب را نام ببریم که موضوع اصلی بحث ماست . معنای سمبل را بطور همه جانبه مورد نظر قرار دادیم زیرا گفتیم که تعهّد غائی و ابدی انسان (ایمان) بایستی به روش سمبل بیان شود . ممکن است سئوال شود که: چرا این معنا نمی تواند بطور مستقیم و رُک اظهار شود ؟ اگر «پول» ، «موفقیّت» ، «سکس» و یا «ملیّت» ، موضوع توجّه نهائی و تعهّد ابدی انسان باشد آیا بدون زبان سمبلیک قابل بیان نیست ؟

۲ – سمبل دینی

آیا فقط در مواردی که محتوای تعهّد ابدی ، «خدا» باشد مجبور به استفادهٔ از سمبل نیستیم ؟ پاسخ اینست که هر چیزی که موضوعی از تعهّد مطلق و بی پایان باشد خود به خود صفت خدائی می یابد و خودش یک خدا محسوب می شود . اگر برای کسی ، ملّت و ملیّت به مثابهٔ امر نهائی و مقصود باشد نام ملّت قداست می یابد و حالت الهی به خود می گیرد که بسیار بیشتر از واقعیّت وجودی و عملکرد آن ملّت است و بدینگونه ملیّت در مقام سمبل قرار گرفته و مسئول سمبلیک نمودن یک عاقبتِ حقیقی است ولی به روش فرمالیستی و تظاهری و بت پرستانه . «پیروزی» به مثابهٔ امر نهائی و هدف غائی ، اشتیاقی فعّال از جانب ملّت محسوب نمی شود بلکه آمادگی برای فدا نمودن سائر ارزش های زندگی به قصد رسیدن به قدرت و سلطه اجتماعی است . (که از جانب صاحبان اصلی قدرت القاء می شود برای افراد جامعه هیچ حسّ واقعی و انگیزهٔ عملی در بر ندارد – مترجم) . نگرانی از عدم پیروزی یک نگرانی بت پرستانه و کاذب و تلقینی است که بر مدار موضوع «عذاب الهی » دور می زند : پیروزی یک رحمت است و عدم پیروزی هم حکم و عدالتِ نهائی محسوب می شود . به این طریق مفاهیمی که واقعیّت های معمولی را تفسیر می کنند تبدیل به سمبل هائی تظاهری و بت پرستانه از «تعهّد نهائی» می شوند (و اعمال مبتذل روزمره لباس ایمان و اسطوره بر تن می کنند – مترجم) دلیل این تحریف و تناسخ معنا در بطن سمبل ها همان طبع ابدیّت وایمان است . واین بدان معناست که ایمان و حسّ ابدیّتِ حقیقی و صادقانه همواره بطور لامتناهی از قلمرو موضوعات محدود و میرا ، فرا می رود (و ادّعای دروغین و بت پرستانه و تصنّعی را به حال خود وا می گذارد تا رسوا و منهدم شود – مترجم) و هیچ واقعیّت محدود و مشروطی نمی تواند بیانگر مستقیم و رک و راستِ ایمان و تعهّد حقیقی باشد . ودر بیان دقیق دینی بدین معناست که خداوند مستمراً نامش را فرا می برد (این همان کیفیّت الله اکبر در فرهنگ اسلامی است که در قرآن کریم آمده که : خداوند منزّه است از هر آنچه که به او نسبت می دهید و توصیفش می کنید – مترجم) . و به همین دلیل است که استفاده از نام خدا به سرعت موجب سوء استفاده و کفر و بدبینی می شود . هر چه که دربارهٔ آن چیزی که ما را به ابدیّت و ایمان مربوط می سازد بگوئیم ، چه خدایش بنامیم و یا ننامیم، لاجرم معنائی سمبلیک دارد و به ورای خود اشاره دارد در عین حال که در اشاره اش مشارکت می کند . و به هیچ طریق دیگری ایمان قادر به اظهار خودش نیست . زبان ایمان ، زبان سمبل است . ایمان هرگز آن چیزی نیست که نشانش می دهیم چنین اظهاری از ایمان امکان پذیر نیست . پس ایمان به مثابهٔ «بودن در امر نهائی» است و جز به واسطه سمبل قابل بیان شدن نیست (زیرا امر نهائی یا ابدیّت ، بخودی خود فرا رونده و مطلق است – مترجم). «آیا ایمان فقط یک سمبل است ؟» . کسی که این سئوال را می کند نشان می دهد که فرق بین سمبل و علامت را درک نکرده و نیز قدرت زبان سمبلیک را که از ماهیّت سبقت می گیرد و بر اقتدار معنوی زبان غیر سمبلیک می افزاید . پس نباید گفت که «فقط یک سمبل ؟!» بلکه باید گفت «آیا پائین تر از سمبل نیست ؟!» . واینک می توانیم به انواع سمبل های ایمان بپردازیم .

بنیادی ترین سمبل « تعهّد جاودان» ، خداست . او همواره در هر عمل ایمانی ، حاضر است حتّی اگر آن عمل شامل انکار خدا باشد . آنجا که «تعهّد جاودان » در نفس جاریست خدا فقط بواسطه نام خدا قابل انکار است . یک خدا می تواند خدائی دیگر را انکار کند . (و این رشد در درجات ایمان و خداشناسی است حتّی اگر کسی معتقد شود و یا بگوید که: خدائی نیست و یا «خدا مرده است » همچون نیچه – مترجم) . تعهّد جاودانه به عنوان امری جاری در وجود آدمی ، نمی تواند ماهیّت خودش از جاودانگی را انکار کند (زیرا انکار هر چه شدید تر باشد به تصدیق نزدیک تر می شود – مترجم) و بنابراین آنچه که از معنای کلمهٔ «خدا» بر می آید تصدیق می شود . پس آنچه که کفر و الحاد و لامذهبی و بی خدائی نامیده می شود فقط می تواند تلاشی برای از بین بردن هر عهد و معنائی ابدی باشد به قصد اینکه نسبت به حیات و هستی خود غیر متعهّد باقی بمانند (آنهم به طور جاودانه! پس می بینیم که تلاشی عبث است زیرا در انکار این امر ، تصدیق آن پدیدار می شود – مترجم) . بی تفاوتی نسبت به سئوال آخرین و عاقبت ابدی ، تنها معنائی است که می تواند لامذهبی را بیان کند . واینکه آیا امکان پذیر است یا نه ، مسئله ای است که فعلاً به آن نمی پردازیم . ولی بهر حال آنکه خدا را به عنوان مقصود و معنای ابدیّت نفی می کند چون این نفی هم ابدی است و میل به ابدیّت دارد و می خواهد برای ابد خدائی نباشد ، لذا خدا تصدیق شده است . خدا ، سمبل بنیادین آن چه ما را به ابدیّت مربوط می سازد ، می باشد . و این کاملاً غلط خواهد بود که بپرسیم :«پس خدا چیزی جز یک سمبل نیست ؟» زیرا سئوال بعدی که خود به خود پدید می آید این خواهد بود که : «سمبل چی ؟» خدا سمبل خداست .

واین بدان معناست که اندیشهٔ «خدا» دارای دو عنصر است که بایستی تشخیص داده شود : عنصر ابدیّت و عاقبت ، که موضوع تجربهٔ آنی و فی البداعه است و در خودش سمبلیک نیست ، و عنصر واقعیّت حسّی که از تجربیّات روزمره ما برداشت می شود و بطور سمبلیک برای معنای خدا بکار گرفته می شود . کسی که مظهر جاودانگی و تعهّد نهائی اش یک درخت مقدّس است ، ابدیّت تعهّد و واقعیّت درخت را که رابطه او با ابدیّت را سمبلیک می کند توأماً داراست . کسی که «آپولو» (یکی از خدایان اسطوره ای یونان باستان – مترجم) را ستایش می کند مشمول تعهّدی جاودانه است ولی نه به طور مجرّد . زیرا تعهّد نهائی او در معنای خدایگونهٔ آپولو ، سمبلیک شده است . کسی که «یهوه» (نام خدای یهود) را تقدیس می کند ، تعهّدی جاوید و تصوّری از آنچه که او را به ابدیّت متّصل می کند را توأماً داراست . این همان بیانی رمزوار است که می

گوید خدا سمبل خداست . ودر این حسّ رضایت بخش ، خدا اساس و محتوای جهانی ِ ایمان است . بدیهی است که چنین فهمی از معنای خدا ، بحث دربارهٔ وجود یا عدم وجود خدا را بی معنا و بیهوده می سازد . زیرا به زیر سئوال بردن ابدیّت یک حسّ ابدی ، بی معناست . این عنصر در ایدهٔ «خدا» بخودی خود مسلّم است و بیان سمبلیک این عنصر در طول کلّ تاریخ بشری بطور بی پایانی متنوّع بوده است . واینجا یک بار دیگر بی معنا است اگر بپرسیم که آیا یکی از آن دو عنصری که حسّ و ارتباط جاودانه را سمبلیک می کند ، «وجود » دارد ؟ اگر «وجود » مربوط می شود به چیزی که بتواند در کلّ واقعیّت یافت شود ، هیچ چیز الهی ، وجود ندارد . سئوال این نیست بلکه آنست که کدامیک از سمبل های بی شمار ایمان در جهان ، و در تاریخ و جوامع ، مناسب ترین معنا از ایمان را عرضه می دارد؟به زبان دیگر اینست که کدامیک از سمبل های «ابدیّت» بیانگر ابدیّتی حقیقی و غیر تصنّعی است؟ مسئله این است و نه آنچه که «وجود خدا» نامیده می شود که در نفس خودش گردهمائی ناممکنی از واژه هاست . خدا به مثابهٔ «جاودانه» در حسّ جاودانگی بشر ، مسلّم تر ازهر مسلّمی است حتّی مسلّم تر از خودش . خدا به عنوان یک صورت ِ سمبلیک ، موضوعی از ایمان ِ جسورانه است ، موضوعی از شجاعت و مخاطره .

خدا سمبل ابتدائی از ایمان است ولی نه تنها سمبل . همه ارزش هائی که به او نسبت می دهیم مثل قدرت ، عشق و عدالت ، از تجربیّات محدود و میرای ما برداشت می شود و به طور سمبلیک برای آنچه که در ورای حدود است بکار می رود . اگر ایمان ، خدا را «قادر مطلق» می نامد از تجربهٔ قدرت مدارانهٔ بشری به قصد سمبلیک کردن محتوای امر لامتناهی آن ، بهره جسته است ولی این نام ، بیانگر عالیترین موجودی که هر چه که اراده کند بتواند ، نمی باشد . هر چند که این نام شامل همه ارزش ها و اعمال بشر در گذشته و حال و آینده می باشد که به خدا نسبت داده می شود . همه اینها سمبل هائی برداشت شده از تجربیّات روزمره ماست و نه اطلاعاتی دربارهٔ آنچه که خدا در زمانی انجام داده و یا انجام خواهد داد . ایمان ، اعتقاد به چنین پندارها و قصّه هائی نیست بلکه پذیرش سمبل هائی است که بیانگر حسّ جاودانه ما در رفتارهائی مقدّس است .

گروه دیگری از سمبل های ایمان ، بیانیّه هائی از قداست و الوهیّت است دربارهٔ چیزها ، حوادث ، اشخاص و جوامع که به صورت واژه ها و اسناد پدید می آید . کلّ قلمرو اشیای مقدّس ، خزانه ای از سمبل هاست . چیزهای مقدّس ،بخودی خود مقدّس نیستند بلکه اشاره می کنند به ورای خودشان به منشأ همه مقدّسات ، که همان حسّ و پیمان جاودانه است .

۳ – سمبل ها و اسطوره ها

سمبل های ایمان در خلوت و خلاء پدید نمی آیند . آنها متّحدند با «داستانهای خدایان» که همان معنای یونانی «اسطوره» (mythos) است . خدایان شخصیّت های منفردی هستند شبیه به شخصیّت های انسانی ، با تمایلات شهوانی متفاوت ، مشتق از همدیگرند و در رابطهٔ با یکدیگر در عشق و نبردی که جهان و انسان را پدید می آورند و در زمان و مکان عمل می کنند . در عظمت و حقارت بشری مشارکت دارند ، در اعمال سازنده و مخرّبش . خدایان به انسان سنّت های مذهبی و فرهنگی القاء می کنند و از این شعائر مقدّس دفاع می نمایند . به برخی از افراد و اقوام و نژادها خدمت و یا خیانت می کنند . در تولّد و مرگ و مراسم بزرگ ظاهر می شوند و اماکن مقدّس و آداب خاص را بنا می نهند و بدین تربیت بنیانگذار فرهنگ و سنّت هستند . ولی خودشان تحت فرمان و اطاعت سرنوشتی هستند که در ورای هر چیزی قرار دارد . این اسطوره شناسی است که بتدریج توسعه یافته است و مؤثر از هر جائی در یونان باستان (و قدیمتر از هر جائی در هندوستان – مترجم) . ولی بسیاری از این ویژگیها در هر اسطوره شناسی دیگری از تمدّن ها قابل مکاشفه می باشند . معمولاً خدایان اسطوره ای به لحاظ مقام در یک ردیف نیستند بلکه نوعی سلسله مراتب است که در رأس آن یک خدای فرمانده و قادر مطلق حضور دارد مثل خدایان یونانی . و یا مثلثی از خدایان همچون در هندوستان و یا دو خدای مقتدر در رأس قرار دارند مثل ایران باستان . و خدایان ناجی و وساطت کننده وجود دارند که بین انسان و خدای مطلق میانجی گری می کنند و گاه علیرغم صفت فناناپذیری خود در دردها و مرگ انسانها شریک می شوند . این است جهان اسطوره ، با عظمت ،حیرت آور و همواره در حال دگرگونی ولی اساساً همان هستند که بوده اند: اشتیاق انسان به جاودانگی در الگوهائی خدایگونه سمبلیک شده است . اسطوره ها سمبل های ایمان ِ آمیخته به داستانهائی دربارهٔ مقابلهٔ انسان و خدا می باشد .

اسطوره ها همواره در هر عمل ایمانی حضور دارند زیرا زبان ایمان ، سمبل است . آنها همواره مورد تهاجم و انتقاد بوده و در مذاهب بزرگ جهان در حال تعالی بوده اند . علّت این انتقاد همان طبیعت اسطوره است . اسطوره موادّ اوّلیّهٔ خود را از زندگی و تجربیّات انسان می گیرد . داستان خدایان را در چهار چوب مکان و زمان قرار می دهد هر چند که متعلّق به طبیعت جاودانگی است که در ورای زمان و مکان می باشد . ودر رأس همه اینها ، الوهیّت را به الگوهای کثیری تقسیم می کند و با این تقسیم ، ابدیّت را از هر یک از آنها می زداید بدون اینکه دعوی ابدیّت را از آنها بگیرد . و این وضع جبراً به نبرد بین ابدیّت های ادّعائی منجر می شود که می تواند مخرّب حیات ، جوامع و وجدان باشد .

نقد ِ اسطوره در مرحله اوّل منجر به نفی این تقسیمات و چندگانگی می شود و به سوی خدای یگانه می رود ،به روش های گوناگون در مذاهب گوناگون . حتّی خدای یگانه نیز موضوعی مهم از زبان اسطوره شناسی

است و اگر به بیان در آید در چهارچوب مکان و زمان قرار می گیرد و حتّی طبع جاودانگی اش را از دست می دهد اگر بخواهد به صورت امری مسلّم در آید . بهر حال نقد اسطوره با طرد اسطوره شناسی چند خدائی پایان نمی پذیرد .
الهیّات تک خدائی نیز از تهاجم انتقادی اسطوره در امان نیستند و گویا محتاج به امری هستند که «اسطوره زدائی » نامیده می شود (عینیّت بخشیدن به سمبل ها – مترجم) . این اصطلاح در رابطه با تطبیق عناصر اسطوره ای با واقعیّت است از بطن کتب مقدّس – داستانهائی مثل بهشت ، هبوط آدم ، طوفان نوح ، خروج بنی اسرائیل از مصر ، تولّد مسیح از مادر باکره و معجزات و عروج و رجعتش به عنوان شاه جهانیان . بطور خلاصه همه داستانهائی که در کتابهای مقدّس شامل کردارهائی انسانی – الهی می باشند مشمول خصائل اسطوره شناسی اند و موضوع «اسطوره زدائی » . آیا منظور از این معنای نفی کننده و موضوعی چیست ؟ اگر این مفهوم سمبل را به عنوان سمبل و اسطوره را به عنوان اسطوره بشناسد قابل حمایت است . ولی اگر منظورش جابجائی سمبل و اسطوره است بایستی مورد نفی و انتقاد قرار گیرد . چنین تلاشی سوّمین گام در نقد اسطوره است . چنین تلاشی محکوم به شکست است زیرا سمبل و اسطوره ، صورتهائی از وجدان بشرند که همواره حضور و حیات دارند . آدمی می تواند اسطوره ای را با اسطوره دیگری تعویض کند ولی نمی تواند اسطوره را از حیات روحی بشر حذف نماید. زیرا اسطوره عبارت است از آمیزش و اتّحاد سمبل های آن تعهّد جاودانه .
اسطوره ای که به عنوان اسطوره فهمیده می شود و نه بیشتر و بلکه نه حرکتی کرده و نه جابجا شده است ، می تواند «اسطوره شکسته» نامیده شود . مسیحیّت به واسطه طبیعت خاصّ خودش هر اسطورهٔ شکسته را طرد می کند زیرا پیش فرضش نخستین فرمان است : تصدیق ابدیّت به عنوان ابدیّت و نفی هر نوع بت پرستی . هر عنصر اسطوره ای در کتاب مقدّس و هر دکترین و سنّتی بایستی اسطوره شناسانه تلقی شود ولی اینها بایستی در قالب سمبلیکش حفظ شود و به واسطه جایگزینی علمی از میان نرود . زیرا هیچ جانشینی برای کاربرد سمبل ها و اسطوره ها وجود ندارد : آنها زبان ایمان هستند .
نقد بنیادین اسطوره مربوط می شود به این واقعیّت که اسطوره شناسی بدوی در مقابل هر تفسیری از افسانهٔ اسطوره مقاومت می کند . از هر اقدام اسطوره زدائی وحشت دارد . معتقد است که اسطورهٔ ، شکسته (که بی خاصیّت و فقط نمایشی و ریائی شده است – مترجم) و از حقیقتش دور و معزول گردیده و از قدرت و اغناء تهی شده است . آنهائی که درجهان اسطوره شناسی شکسته زیست می کنند احساس ایمنی و اطمینان می نمایند و بطرز بسیار متعصّبانه ای مقاومت به خرج می دهند و هر تلاشی برای معرّفی یک عنصر مشکوک و بی اعتباری در بطن آن اسطورهٔ شکسته ، محکوم به کفر و ارتداد می شود و آن را نقاد زا «شکنندهٔ اسطوره» می نامند ، کسی را که تلاش می کند معرفت را به هویّت سمبلیک ِ اسطوره بازگرداند . این نوع مقاومت و تعصّب و خشونت بار معمولاً از طریق معتمدین دستگاه دینی و نیز حکومت ها ، حمایت می شود زیرا بر این اعتقادند که با چنین انتقاد و اصلاحی ، نظم اجتماعی و فرهنگی خدشه دار می شود و کانون قدرت سیاسی دچار بی بنیادی می گردد . این مقاومت بر علیه «اسطوره زدائی » در ماهیّت «لیترالیزم» اظهار وجود می کند (Literalism – به معنای مکتب اصالت کلام محض می باشد که اصرار شدیدی تا سر حد قداست بخشیدن به ظاهر کلمات مدوّن دینی مخصوصاً در کتب مقدّس دارد – مترجم) . سمبل ها و اسطوره ها در این جریان به معنای فی البداعه خودشان فهمیده می شوند . مواد برداشت شده از طبیعت و تاریخ در حسّ دقیق آن بکار گرفته می شود . خصلت سمبل در خاطر نشان نمودن چیزی در ورای خودش مورد ملاحظه قرار نمی گیرد . بلکه خلقت جهان به عنوان یک واقعهٔ جادوئی که به ناگاه رخ داده ، تلقی می گردد . هبوط آدم از بهشت در جغرافیای معیّنی بر روی زمین تثبیت شده و به هر فرد بشری نسبت داده می شود . تولّد مسیح از مادر باکره به عنوان یک پدیدهٔ زیست شناسی مورد بررسی قرار می گیرد ، رستاخیز به عنوان واقعهٔ فیزیکی و رجعت مسیح به عنوان حادثه ای خاکی یا کیهانی تفسیر می شود . پیش فرض چنین مکتبی از لیترالیزم آن است که خدا یک موجود است و در مکان و زمان عمل می کند و در جای خاصّی اقامت دارد ، حوادث را تحت تأثیر قرار می دهد و مثل خود آنها ، تحت تأثیر انسان ها و سائر موجودات جهان می باشد . لیترالیزم ، خدا را از جاودانگی اش محروم می کند و با شکوه تمام او را مورد ستایش قرار می دهد و سپس او را به درجه ای از محدودیّت و مشروطیّت و انقیاد پائین می کشد (تا اندازه ای که بتواند علی الحساب مشکلی از خود را توجیه کند – مترجم) . در تحلیل نهائی ، نقد معقول از اسطوره نیست که تعیین کننده است بلکه نقد درون ِ خود دستگاه دینی است . ایمان اگر سمبل هایش را به لحاظ کلامی و ادبی از میان ببرد ، تبدیل به بت پرستی می شود ! چیزی را ابدی می نامد که نیست . ایمانی که بر شخصیّت سمبلیک خود معرفت داشته باشد به خدا آن حرمتی را می نهد که در خور است .
بایستی دو صحنه از لیترالیزم را از هم تشخیص داد : طبعی و عکس العملی . صحنهٔ طبیعی لیترالیزم آنست که آنجا اسطوره و کلام از هم قابل تفکیک می باشند . در دوران بدوی ، افراد و گروهها دچار یک ناتوانی در تفکیک خلقت ِ سمبلیک ِ تخیّل از واقعیّت هائی می باشند که می تواند از طریق مشاهده و آزمون تأئید و اصلاح شود . این صحنه در نزد خودش حق به جانب است و نبایستی در فرد یا گروهی مورد اهانت قرار گیرد مگر اینکه به لحظه ای برسد که اندیشهٔ پژوهش گر بشر ، پذیرش طبیعی مناظر اسطوره ای را بخودی خود خدشه دار کند . این امر در مورد تعصّب کلامی هم مصداق دارد. اگر بهر طریقی چنین لحظه ای فرا رسد دو راه ممکن می آید : یکی ، جایگزین نمودن اسطورهٔ شکسته نشده است بر جای شکسته شده . این همان

راه مطلوب است هر چند برای بسیاری از مردم خفقان حاصل از سئوالاتشان دربارهٔ ناامنی اسطورهٔ شکسته شده ، قابل تحمّل تر است (و این نوعی خود – سانسوری بدون نزاع بیرونی است – مترجم) وبه سوی صحنهٔ دوّم رانده می شوند ، صحنهٔ دوّم لیترالیزم ، صحنهٔ آگاهانه و عمدی ، که بر سئوال خود آگاه شده ولی آن را می خورد و به روی خود نمی آورد : نیمه آگاه و نیمه ناخود آگاه . و ابزار این خود – سانسوری و خود – خواری معمولاً یک اعتبارِ شناخته شده و معروفی مثل روحانی، دستگاه دینی و یا کتب مقدّس است که تسلیم محض را می خواهد . این صحنه هنوز هم می تواند اعتبار خود را حفظ کند در صورتیکه سئوال کننده ضعیف باشد . ومی تواند از اعتبار ساقط شود اگر یک اندیشه بالغ و خبره مرکزیّت شخصیّتش به واسطه روش های سیاسی یا روانی شکسته شود و اتّحاد و انسجامش شکاف بردارد . ولی دشمن یک الهیّات نقّاد ، لیترالیزم طبیعی نیست بلکه لیترالیزم آگاه و عمدی به همراه تجاوز و خفقان یک اندیشهٔ خود کامه و دیکتاتوری می باشد .
سمبل های یک ایمان نمی تواند بواسطه سمبل های ایمان دیگری جابجا شود ، سمبل های هنری هم همینطورند که نمی توانند خود را بوسیله نقد علمی لغو کنند . سمبل ها از جایگاه و مقاومت شدیدی در روان آدمی برخوردارند ، همانطور که دانش و هنر سمبلیک . هویّت سمبلیک آنها حقیقت و قدرت آنهاست . هیچ چیزی کمتر از سمبل و اسطوره قادر به بیان آرمان نهائی و نهانی بشر که ابدی است ، نمی باشد .
و یک سئوال دیگر اینکه آیا اسطوره ها قادرند که هر نوعی از حسّ جاودانه و ایمان بشری را اظهار کنند .
بطور مثال الهیّات مسیحی بحث می کند که کلمهٔ «اسطوره » بایستی برای اسطوره ای طبیعی حفظ شود تا جریانهای تکرار شوندهٔ طبیعت مثل فصول چهارگانه ، در معنای ابدی خود فهمیده شوند. آنها بر این اعتقادند که اگر جهان به مثابهٔ جریان تاریخی دیده شود ، با آغاز و پایان و مرکز ، همانطور که در دین یهود و مسیحی دیده می شود، اصطلاح «اسطوره» نبایستی به کار رود. و این بطور بنیادی ، ماجرا را بر می گرداند به همانجائی که واژه بایستی به کار گرفته شود .«اسطوره»به عنوان زبان تعهّد ابدی ما، فهمیده نمی شود بلکه فقط به عنوان یک اصطلاح طرد شده از این زبان قابل فهم است . هنوز هم تاریخ ثابت می کند که فقط اسطوره های طبیعی وجود ندارند بلکه اسطوره های تاریخی نیز حضور دارند . اگر زمین به مثابهٔ صحنهٔ نبرد دو نیروی خدایگونه دیده شود همانطور که در ایران باستان اینگونه دیده می شد، این یک اسطورهٔ تاریخی است . اگر خدای خلقت ، ملّتی را برگزیند و به سوی غایت از بطن تاریخ هدایت کند بطوری که کلّ تاریخ را طی نمایند ، این یک اسطوره تاریخی است . اگر مسیح ، یک معراج کننده ، یک موجود الهی در تمامیّت زمان ظهور کند ، زندگی کند و بمیرد و رستگار شود ، یک اسطورهٔ تاریخی است .مسیحیّت از مذاهبی که محدود به اسطورهٔ طبیعی هستند ، در مقامی برتر قرار دارد . ولی مسیحیّت با زبان اسطوره شناسی سخن می گوید مثل همه مذاهب . این یک اسطورهٔ شکسته است ولی اسطوره است : و گرنه مسیحیّت بیانی از تعهّد جاودانه نمی بود .

فصل چهارّم

«انواع ایمان»

۱ – عناصر ایمان و تحوّلاتشان

ایمان به مثابهٔ بودن در وضعیّت تعهّد جاودانه ، در صور کثیری زندگی می کند ، ذهنی و عینی . هر گروه مذهبی و فرهنگی و هر فردی حامل تجربه و ماهیّتی خاص از ایمان است در درجاتی معیّن . وضع ذهنی مؤمن در رابطهٔ درونی اش با تغییرات سمبل های ایمان ، تغییر می کند . برای شرح نمودهای چند بُعدی ایمان ضروری است که برخی از انواع اساسی آن را متمایز کنیم و سپس به وصف حرکات درونی اش بپردازیم . هر یک از این انواع هر چند که بی حرکت هستند و به موازات یکدیگر ایستاده اند ولی عنصر حرکت را هم دارا می باشند . هر یک از آنها به خاطر جنبهٔ خاصّی از ایمان ، دعوی اعتباری جاودانه دارند که عرضه می کنند . واین موجب بروز تشنّج و نبردهائی بین انواع ایمانها در هر مذهبی و نیز بین مذاهب بزرگ شده است .

در اینجا بایستی آشکارا گفت که این انواع ، ساختارهای اندیشه هستند و نه چیزهائی که در واقعیّت یافت شود . هیچ نوع خالصی در هیچ قلمرویی از زندگی وجود ندارد . همه چیزهای واقعی در انواع کثیری حضور می یابند . ولی شاخصه های مسلّطی وجود دارند که نوعی را معیّن و معروف می کنند که بایستی به قصد پرورانیدن فهم خلاّق و محرّکی از زندگی ، استادانه به کار گرفته شود . این واقعه دربارهٔ شکل و بروز ایمان نیز مصداق دارد . آنها راه و روش عامّه پسند و مشهوری را عرضه می دارند : ولی در هر عملی از ایمان چندین خصیصهٔ علنی به هم آمیخته است و تحت فرمان یکی از آنها عمل می کند .

به طور مثال می توان دو عنصر اصلی را در هر تجربه ای از قداست ، تشخیص داد. یک عنصر همان حضور آن چیز مقدّس در اینجا و آنجاست . که محیط را تبرّک و تقدّس می بخشد و نیز واقعیّت خود آن چیز را . ذهنی را با قدرتی سحر آمیز و هراسناک تحت تأثیر قرار می دهد و در واقعیّت عادی نفوذ می کند و می لرزاند و آنرا به فراسو می کشد درحالتی خلسه وار . و بر حسب اینکه بتواند در دسترس قرار گیرد برای خود مقرّراتی در رابطه با انسانها ، تأسیس می کند . چیز مقدّس برای اینکه بتواند تجربه شود بایستی حاضر و در دسترس باشد و یا لااقل حاضر حسّ شود . و در عین حال «قداست » ، حکمی است شامل هر چیزی که هست . ودر حسّ عدالت و عشق ، قداستِ فرد و جامعه را می طلبد . تعهّد جاودانهٔ ما معرّف جوهرهٔ آنچه که هستیم و باید باشیم ، می باشد . و به مثابهٔ قانون هستی ما خودنمائی می کند ، بر علیه ما و در خدمت ما . قداست ، بدون قدرتِ فرمانی که به ما در چگونه بودن می دهد قابل حس و تجربه نیست .

اگر عنصر اوّل در تجربهٔ قداست را «قداستِ بودن» بنامیم ، عنصر دوّم هم «قداستِ چگونه بودن» نامیده می شود . در بیان اصطلاحی اش عنصر اوّل «هستی شناسی» (Ontological) است و عنصر دوّم هم «اخلاق» . حرکات ایمان در هر مذهب و در بین مذاهب به شدّت و وسعت کلانی بواسطه این دو نوع مذکورتعیین می گردد براساس استقلال طلبی هر یک و تلاقی و تضادّ بین این دو عنصر (و همین امر کارخانهٔ فرقه سازی در مذاهب بوده است – مترجم). این نفوذ به اعماق ذرّات تشکیل دهنده ایمان در فرد می رسد و نیز به عمق حرکت مذاهب بزرگ تاریخی . ودر هر عمل ایمانی بطور همه جانبه ای حضور دارند . ولی در آن واحد همواره یکی از این دو مقدّم و مسلّط است : زیرا انسان محدود است و هرگز نمی تواند همه عناصر حقیقت را در آن واحد در وجود خود به اتّحاد و هماهنگی برساند . واز طرفی دیگر انسان نمی تواند بر اساس خود – آگاهی بر محدودیّت و فناپذیری اش آرام و قرار داشته باشد زیرا ایمان موجب ارتباط انسان با ابدیّت است و این رابطه از انسان بروز می کند . ایمان آدمی کفایت نمی کند و پاسخگوی وجودش نیست اگر کلّ وجودش محاصره شده باشد با چیزی که کمتر از جاودانگی است . بنابراین او همواره تلاش می کند که مرزهای حد و حصر وجودش را بشکند و برسد به آنچه که هرگز نمی تواند رسید : خودِ ابدیّت . وعلاوه بر این تناقض ، مسئله ایمان و صبر نیز وجود دارد . صبرِ متّکی و محدود به نسبیّت (ارزش های اعتباری و متغیّر) در مورد رفتارهائی که در آن هیچ چیز ابدی طلب نمی شود ، امری منفی و پوچ است . چنین صبری محکوم به پناه بردن به ضدّ خود می باشد : مطلقیّت بی قرار و ناشکیبا . ایمان بایستی صبر متّکی به نسبیّت خود را با اطمینان متّکی به ابدیّت خود ، به اتحاد برساند . در همه انواع ایمان ها این مسئله فعّال است به خصوص در شاخهٔ پروتستان از مسیحیّت . از منشأ قدرتِ «انتقادِ از خود » و از شهامت رویاروئی با نسبیّت خود ، تمام عظمت و خطر ایمان پروتستانی برمی خیزد . در اینجا بیش از هر جای دیگری تحرّک ایمان ، مدوّن و آگاهانه می شود : درگیری بی انتها بین مطلقیّتِ ادّعای آن و نسبیّت حیات عملی اش .(قابل ذکر است که امروزه سیطرهٔ عملی فرهنگ و زندگی پروتستانی تقریباً کلّ غرب و نیز جهان صنعتی و در حال توسعهٔ شرقی را شامل می شود حتّی جهان اسلام را بتدریج در بر می گیرد – مترجم).

۲ – ایمان هستی شناسانه

«مقدّس» ، مقدّم بر هر چیزی ، به مثابهٔ تجربهٔ حضور است . آن همین جا و هم اکنون حاضر است و این بدان معناست که مارا در چیزی یا فردی و یا حادثه ای درگیر و روبرو می سازد . ایمان در قطعه ای از واقعیّت ، بستر جاودانگی و معنای کلّ واقعیّت را می بیند . هیچ جزئی از واقعیّت از امکان مقدّس شدن ، مبرّا نیست : و اغلب هر نوعی از واقعیّت ، در افراد و گروهها بواسطه عمل ایمانی ، قداست می پذیرد و مقدّس محسوب می شود . چنین اشیائی بطور سنّتی دارای ماهیّت « متبرّک » هستند . این کاسهٔ آب ، قطعهٔ نان ، جام شراب ، درخت ، حرکت دستان و پاها ، ساختمان ، رودخانه ، رنگ ، کلمه ، کتاب و یا یک شخص حامل عنصر قداست می تواند باشد . در این اشیاء ایمان ، محتوای توجّه و تعهّد ابدی را تجربه و حس می کند .
این اشیاء بطور ارادی و دل بخواه انتخاب نمی شوند بلکه بواسطه تجربیّات عینی و ملموس افراد ، به این مقام می رسند . اینها بواسطه واکنش جمعی یک گروه پذیرفته می شوند و از نسلی به نسلی می چرخند ، تغییر می یابند و نیز در ماهیّت امر دچار خفّت و یا شدّت می شوند . تولید ترس و جذبه و ستایش و مسخ و بت پرستی و انتقاد می کنند و به واسطه اشیاء مقدّس دیگری از میان برداشته می شوند و یا جایگزین سائر اشیاء مقدّس می گردند . این نوع ایمان ِ تبرّکی و وقفی یکی از انواع جهانشمول آن می باشد و در همه مذاهب حضور دارد و نان روزمرهٔ ایمان است بی آنکه تمام و تهی گردد و بدون اینکه هیچ معنا و اهمیّتی و اثری برای زندگی افراد و گروهها داشته باشد و همچون یک عادت سهل و ممتنع است . ایمان در نوع تبرّکی مذهب به معنای این اعتقاد نیست که چیزی مقدّس است و دیگر چیزها نیستند . این حالتی از تسخیر شده گی بوسیله قداست ، از طریق یک واسطهٔ خاصّی می باشد . این ادّعا که چیزی ماهیّت مقدّسی دارد مفهوم است فقط برای بیان واقعیّت ایمان . ولی به عنوان یک حکم تئوریک که ادّعای اعتباری عام داشته باشد ، التقاطی بی معنا از واژه ها می باشد . وامّا در ارتباط درونی بین ذهنیّت و عینیّت ِ ایمان ، دارای معنا و حقیقت است .
یک ناظر بیرونی فقط می تواند بگوید که رابطه ای رمزوار و درونی بین مؤمن و آن شئی مقدّس وجود دارد ولی نمی تواند اعتبار این رابطهٔ درونی ایمان را تصدیق و یا انکار کند . فقط می تواند این امر را به عنوان یک واقعیّت بپذیرد . اگر یک پروتستان شاهد این باشد که یک کاتولیک در مقابل تصویرمریم مقدّس عبادت می کند فقط یک شاهد باقی می ماند و نمی تواند اعتبار و درستی این ایمان را مورد قضاوت قرار دهد . و او اگر یک کاتولیک باشد ممکن است به این عبادت ملحق شود . هیچ محکی وجود ندارد که بتواند از بیرون ارتباط ایمانی ، ایمان را مورد قضاوت قرار دهد . ولی چیزدیگری ممکن است رخ دهد : یک مؤمن می تواند از خودش بپرسد و یا کسی از او سئوال کند آیا آن شئی که واسطهٔ تجربهٔ «حسّ ابدی» است واقعاً حسّ ابدی القاء می کند و بروز می دهد ؟ این سئوال ، قدرت محرّکی است که در تاریخ مذهب ، انواع ایمانهای تبرّکی را منقلب کرده و ایمان را به جهت گیریهای متفاوتی کشانیده است . پیش فرض چنین سئوالی دال بر بی کفایتی جهان محدود و مجبور واقعیّت هاست ، حتّی مقدّس ترین چیزها قادر به بروز و بیان ِ خارجی آن حسّ ابدی ایمان نمی باشد . اندیشه بشری ، بهرحال این بی کفایتی را فراموش کرده و اشیاء مقدّس را با خود ابدیّت یکی می پندارد .اشیاء متبرّک به عنوان مقدّس در ذات خود ، پنداشته می شوند . این هویّت مقدّس به عنوان حامل قداست که به چیزی برتر از آن شئی اشاره دارد در عمل ایمانی محو می گردد و عمل ایمانی ، دیگر به سوی خود ابدیّت رهنمون نمی گردد بلکه به سوی چیزی می رود که ابدیّت را نمایندگی می کند ، درخت ، کتاب ، ساختمان و یا شخص . و شفافیّت و نور ایمان گم می شود . پروتستان معتقد است که دکترین عملی مراسم «عشای ربّانی » در مذهب کاتولیک دال بر این امر که نان و شرابی که بواسطه ورد مصرف می شود و تبدیل به تن و خون مسیح در وجود فرد می شود ، به معنای از دست رفتن روشنائی الوهیّت است و نور آن را با قطعه ای از واقعیّت محدود جهان در تقابل قرار می دهد . ایمان ، حضور قدسی را تجربه می کند که مثلاً در تصویر مسیح مجسّم شده است و یا در نان و شراب . ولی این یک انحراف سیستماتیک خواهد بود اگر نان و شراب تبرّکی به مثابهٔ اشیاء مقدّس در ذات باشند و حتّی قادر باشند که در معبد ذخیره شوند . هیچ چیزی مقدّس نیست مگر در رابطهٔ درونی با ایمان . حتّی قدیّسین فقط به این دلیل قدیّس هستند که کلّ قداست از وجود آنها بر می تابد .
محدودیّت و خطرات ایمان تبرّکی در کلّ تاریخ بشری موجب شده که عارفان بواسطه قدرت ایمان بطور بنیادی از هر چیز مقدّسی و بلکه از کلّ واقعیّت جهان ، فرا روند و به ایمانی برتر از جهان برسند و ابدیّت را بستر و جوهره هر چیزی بدانند ، آن یگانه ای را که ورای هستی است . ارزش ایمان اسطوره ای و عرفانی در انکارش نسبت به ایمان تبرّکی و جسمانی نیست بلکه در فرا رفتن آن است . ایمان عرفانی ، پایان و غایت راه طویلی است که از ایمان تبرّکی تا ژرفای الوهیّت ناب را پیموده است . عرفان ، نامعقول نیست . بسیاری از عارفان بزرگ اروپا و آسیا در آن واحد فلاسفه و حکیمان برجسته و مقبولی بوده اند . ولی می دانستند که ماهیّت حقیقی و جاودان ایمان نمی تواند با قطعه ای از واقعیّت ، برابر گرفته شود و نمی تواند در یک سیستم منطقی به معرّفی کامل خود بپردازد زیرا این در تضادّ با معنا و واقعیّت ِ لامتناهی ایمان است . موضوعی از تجربهٔ جذبه و تشنگی ایمان است و فقط وقتی می توان از آن سخن گفت که در حال سخن ، فوق کلامی بودنش دانسته و اعتراف شود و منظور گردد. و عرفان بدینگونه با امر ایمان برخورد می کند. وامّا می توان پرسید : وقتی که ماهیّت ایمان عرفانی از هر چیز قابل بیانی فرا می رود آیا اصلاً چیزی برای بیان وجود دارد

؟ آیا ایمان متّکی بر تجربهٔ حضور قدسی نیست ؟چگونه چنین تجربه ای ممکن می آید اگر ابدیّت و قداست هر تجربهٔ ممکن را در می نوردد و بالا می رود ؟ پاسخ عارفان اینست که جائی وجود دارد که ابدیّت حضور می یابد در محدودهٔ جهان محدود : عمق ذات و روح انسان . این جا همانجائی است که محدود و نامحدود با هم تماس می گیرند : بقا و فنا . و برای رسیدن به این نقطه بایستی وجود را از هر چیز و معنای محدود و گذرائی پاک نمود . او بایستی همه امور ابتدائی و فناشونده زندگی راتسلیم امر نامحدود و ابدی کند . بایستی از قطعات واقعیّت فرا رفت حتّی از مقدّس ترین آنها . بایستی از همه تقسیمات و جهان تقسیم شده فرا رفت حتّی از عالیترین تقسیمات از جمله تقسیم بین درون و برون . ابدیّت در ورای این تقسیمات قرار دارد . وکسی که می خواهد به این نقطه برسد بایستی بر تقسیمات اندرونی خود فائق آید و فرا رود بواسطه تأمّل و تفکّر در خویشتن و بواسطه خلسهٔ ایمان . ایمان در عرصهٔ جریان روح ، در وضعیّتی نوسانی بین داشتن و نداشتن ِ گوهرهٔ تعهّد ابدی ، قرار دارد . در مراتب ارزیابی حرکت می کند در رفت و برگشتی مکرّر و به ناگاه کمال مطلوب که همواره تکرار و دگرگون می گردد . ایمان عرفانی ، ایمان تبرّکی را تحقیر و یا نفی نمی کند بلکه به فراسوی آن می رود و آن را در هر عملی از ایمان تبرّکی نیز می یابد که هنوز هم در اندرون اشیاء پنهان است . الهیّون منطقی نیز گاه ایمان و تجربهٔ عرفانی را در مقابل هم قرار می دهند و معتقدند که بین این دو هرگز نمی توان پُلی زد . عرفان سعی می کند که اندیشه را در ماهیّت امر نامشروط و مطلقش غرق کند با اتّکاء بر هستی و معنا . ولی این تقابل و تضادّ اعتبار محدودی دارد . عرفا می دانند که فاصلهٔ بین محدود و نامحدود ، لامتناهی است و لذا یک زندگی با حداقل انحصار در محدودیّت را برگزیده اند که در حریم بی نهایت قرار دارد و خلسهٔ ابدی و نهائی را بو می کشند . ویک مؤمن وقتی دارای ایمان است که در تسخیر جوهرهٔ تعهّد ابدی باشد . تبرّک گرائی نیز نوعی ایمان است به مانند نوع دیگرش مثل عرفان : و عنصر عرفانی و تبرّکی در هر نوع ایمان دیگری نیز وجود دارد به درجات متفاوت .

این امر حتّی دربارهٔ نوع اومانیستی (انسان گرائی) ایمان ِ هستی شناسانه ، صدق می کند (منظور اومانیزم عارفانه ای مثل اندیشه و زندگی کسانی چون فردریک نیچه ، کی یرکه گارد، هایدگر و امثالهم می باشد – مترجم). درک و بررسی این نوع ایمان خصوصاً مهم است زیرا اومانیزم بطور معمول با کفر و بی ایمانی یکسان پنداشته می شود . چنین قضاوتی وقتی امکان می یابد که ایمان فقط به مثابهٔ اعتقاد و ابراز فلسفی و کلامی باشد . ولی اگر ایمان به مثابهٔ وضعیّت بودن در تعهّدی جاودانه است (دربارهٔ هر موضوعی) نسبت به جاودانگی ، پس اومانیزم هم دارای ایمان است . اومانیزم ، اندیشه و طبع و رفتاری است که خود انسان را ملاک زندگی روحی انسان قرار می دهد : در همه مسائل از قبیل هنر و فلسفه و علوم و سیاست و روابط اجتماعی واخلاق فردی . برای اومانیزم ، الوهیّت ، مدوّن و موجود در انسان است : تعهّد و موضوع ابدی انسان ، خود انسان است . همه اینها البته مربوط می شود به جوهرهٔ ذاتی انسان : انسان حقیقی ، انسان آرمانی و نه انسان زندگی روزمره ، و نه آن انسانی که از طبیعت خودش بیگانه شده است. در چنین حسّی اگر اومانیسم می گوید که امر نهائی او خود انسان است پس اوانسان را به عنوان ابدیّتی در واقعیّت میرا می بیند همانطور که ایمان تبرّکی ، ابدیّت را در یک قطعه شئی و ایمان عرفانی ، ابدیّت را در فراسوی انسان از طریق ِ ذاتش می بیند ، اومانیزم در محدودهٔ وجود انسان باقی می ماند ، نه پائین تر می آید و نه بالاتر میرود . به همین دلیل ایمان اومانیستی ، ایمانی منزوی و دنیوی نامیده می شود (secular) بر خلاف آن دوی دیگر که مذهبی خوانده می شوند . «سکولار» به معنای تعلّق به جریان عادی حوادث زندگی و نه به موازات و یا برتر از آن که به صورت فتواو فرمان در آید . در زبان لاتین و شعبات آن ، کفر به معنای ، ایستادن در مقابل درب معبد است ولی واردش نشدن . کفر در این معنا مترادف با «سکولار» است . غالباً برخی از مردم می گویند که سکولار هستند و تا دم درب معبد می روند ولی واردش نمی شوند و گوئی این مترادف با بی ایمانی است . ولی اگر از آنها بپرسی که آیا واقعاً در درون خود به هیچ امر و ایده و احساس ِ ابدی و نامشروط و مطلقی گرایش ندارند ، بلافاصله این سئوال را اهانتی به خود می دانند . واگر به آنها بگوئی که این همان ایمان است ، می گویند پس ما هم ایمان داریم . این گروه نمایندهٔ ایمان اومانیستی هستند که انواع کثیری دارد در بطن خودش . پس اگر هم سکولار هستند ولی خارج از ایمان قرار ندارند (اساساً هر تعلّق و اعتقادی جدّی دال بر ایمان است و در فرهنگ قرآنی نیز فقط کسانی که در هیچ امری جدّی و محکم نیستند و با همه امر بازی می کنند غیر مؤمن نامیده می شوند – مترجم).

این تقریباً یک وظیفه بزرگ و لامتناهی است که جنبه های متنوّع ایمان اومانیستی که خودش را آشکار می کند شرح دهیم زیرا این ظهور و بروز در بخش عمده ای از جهان غرب و شرق حیاتی فعّال دارد (و به لحاظ تاریخی این نوع ایمان در شرق مزمّن تر و ریشه دارتر است تا در غرب . همانطور که بزرگان و سخنگویان این ایمان در غرب معاصر به شدّت به منابع شرقی این ایمان علاقه نشان می دهند – مترجم) .

اگر تفاوتی را که بین ایمانهای مذهبی نشان داده و بکار گرفتیم در این مورد هم وارد کنیم ، تفاوت بین ایمان ِ سکولار ِ هستی شناسانه و ایمان اخلاقی ، می توان گفت که ایمان سکولاریستی متّکی به هستی شناسی یک ایمان رمانتیکی – محافظه کارانه است که سعی می کند با اتّکاء بر احساسات شدید در عین حال زمام امور زندگی روزمره و دنیوی را حفظ کند در حالیکه ایمان اخلاقی یک ایمان پیشرونده – آرمانی می باشد . واژهٔ «رمانتیک» در این امر ، تجربهٔ نامحدود در محدودیّت را خاطر نشان می کند همانگونه که در طبیعت و تاریخ مفهوم است . و واژهٔ «محافظه کار» در این معنای مذکور ، حضور نامحدود و لامتناهی را در قالب وجودی ِ طبیعت و تاریخ تداعی می کند .(تفاوت بنیادی «تجربه» و «حضور» در این معنای ذکر شده بسیار

مهم است – مترجم) . مثلاً اگر کسی «قداست» را در گلی که شکوفا می شود ببیند و یا درحیوانات در حالیکه حرکت می کنند ، در شخصیّت منحصر به فرد انسانها ، در ملّتی خاصّ ، در فرهنگی مخصوص و در یک نظام خاصّ اجتماعی ، چنین آدمی رمانتیک- محافظه کار است . برای او این «داده شده» مقدّس است و ماهیّت تعهّد ابدی را داراست . قیاس و تناقض بین این نوع ایمان و ایمان تبرّکی پر واضح است . ایمان رمانتیکی – محافظه کارانهٔ اومانیزم در واقع به مثابهٔ سکولاریزه شدنِ ایمان تبرّکی است : یعنی الوهیّت و قداست در همین جا بر روی زمین نقد است . همه فرهنگ ها و سیاست های محافظه کار ، مشتقاتی از این ایمان سکولاریستی می باشد . این همان ایمان است ولی سیمای ابدیّتی را که پیشنهاد نموده ، پنهان کرده است (و یا فراموش کرده است – مترجم) . ضعف و خطرش اینست که به کلّی از ماهیّت تهی شود . تاریخ ، این ضعف و پوچ شدگی نهائی را مکرّراً نشان می دهد که نهایتاً این ایمانهای سکولاریستی پس از پوچی و انهدام خود مجدداً به ایمانهای مذهبی و سنّتی بازگشته اند : یعنی به مبدأ خویش ، برای بستن پیمان ابدی دوباره ، پس از یک نسیان مخرّب (قضاوت دربارهٔ این رفت و برگشت ، امری فوق تاریخی است – مترجم).

۳ – ایمان اخلاقی

نوع اخلاقیِ ایمان با مسئله «قانون» ، هویّت می یابد . خدا ، آن خدائی است که قانون و امرش را به بشر هدیه کرده است تا هدایت شود . خدا فقط توسط کسانی درک و باور می شود که از قانون او پیروی می کنند . البته در انواع ایمانهای تبرّکی و عرفانی نیز قانون هائی وجود دارد که به صورت فرمان است و کسی نمی تواند به غایت و مقصود ایمان برسد مگر اینکه این فرامین را به انجام برساند . ولی تفاوت مهمّی بین قانون و فرامینِ این دو ایمان اخلاقی و عرفانی وجود دارد : قانون موجود در ایمانِ هستی شناسانه و عرفانی ، تقاضای توجّه عقلانی و معرفتی . نسبت به مراسم عبادی و اعمال زاهدانه دارد ولی ایمان اخلاقی امر به اطاعت می کند نه معرفت . البته این تفاوت چندان هم مطلق نیست . زیرا قوانین عبادی ، شرایط اخلاقی را در بردارد و قوانین اخلاقی هم شرایط هستی شناسی را . وامّا این تفاوت برای فهم ظهور مذاهب بزرگ کفایت می کند . این مذاهب پیرو یکی از این دو نوع می باشند . می توان در ضمن جنبه های قضائی ، حقوقی و رفتاری را در ایمانهای اخلاقی مدّ نظر قرار داد . جنبهٔ قضائی در مذهب «یهودِ تلمودی» و اسلام ، قدرتمند ترین جلوه را داراست : و جنبهٔ قانونی و حقوقی هم بیشترین قدرتش را در مذهب کنفوسیوس در چین بروز داده است : مُدلهای رفتاری و اخلاقی اساساً بواسطه پیامبران یهود (بنی اسرائیل) ارائه شده است .

ایمان یک مسلمان ، ایمان به وحی محمّدی است و این وحی همان تعهّد ابدی محسوب می شود . واین وحی که محمّد (ص) واسطهٔ آن است بسیار عبادی است و قوانین اجتماعی را در طیف وسیعی شامل می شود . قوانین عبادی ، سیمای ایمان تبرّکی را تداعی می کند که همه مذاهب از آن پدید آمده اند . و قوانین اجتماعی تعالی دهندهٔ عنصر عبادی هستند و مولّد قداستی دربارهٔ «آنچه که باید باشد» . این قوانین کلّ زندگی را در بر می گیرند (همانطور که در یهود بنیاد گرا). و منبع همه آنها همان موضوع تعهّد ابدی است : پیامبر. و محتوای آن نیز فرامین اوست . وقانون همواره هم به عنوان یک هدیه احساس میشود و هم یک امر . در پناه قانون است که زندگی امکان پذیر و رضایت بخش می شود . و این وضع هم در مورد اکثر پیروان اسلام صدق می کند و هم دربارهٔ جریاناتی که براین اساس نوعی اومانیزم سکولاریستی را پدید آورده و بطور وسیعی از منابع یونانی بهره جسته اند . اگر کسی که طبع مذهبی ملل اسلامی را بشناسد ، بگوید که ایمان به محمّد (ص) در تناقض با ایمان به مسیح است ، پاسخ اینست که ایمان به محمّد (ص) به عنوان پیامبر نیست که تعیین کننده است بلکه ایمان به امری است که زندگی روزمرهٔ اکثر مردم را حرمت می نهد و عملی می سازد . مسئله ایمان ، موسی و مسیح و محمّد نیست بلکه کسی است که بیشترین و مناسب ترین صورت از تعهّد ابدی را به عرصه ظهور برساند . برخورد مذاهب ، برخورد انواع و اشکال اعتقادات نیست بلکه برخورد بین ظهور و بروزهای تعهّد ابدی در واقعیّت زندگی است . مسئله اینست که آیا تدوین و اعلانِ قضائی و حقوقیِ الهیّات همان ظهور نهائی و ابدی الوهیّت است . همه آرای مربوط به ایمان ، وجودی و کلّی هستند نه تئوریک و کلاسیک .

این امر دربارهٔ دستگاه حقوقی و قانونی کنفوسیوس نیز صدق می کند . این دستگاه غالباً پدیده ای غیر مذهبی و غیر ایمانی نامیده شده است و راه و روش چینی از زندگی ، پدیده ای غیر دینی برآورد گردیده است . ولی در مکتب کنفوسیوس نیز ایمان وجود دارد نه فقط بواسطه پرستش آباء و اجداد (که عنصر تبرّکی است) بلکه همچنین در هویّت نامشروط و مطلق فرماین حقوقی آن . و در پس زمینهٔ آن بینشی از یک قانون جهانی وجود دارد که منبع اصلی بروز حقوق اجتماعی و سیاسی آن است . وعلیرغم عناصر مذهبی موجود در مکتب کنفوسیوس ، هویّت بنیادی اش سکولاریستی است . این هویّت در دو واقعه بزرگ تاریخی به شدّت عمل کرده است : مبارزهٔ منفی نسبت به نفوذ بودائیسم و تائوئیزم در چین و پذیرش مثبت نسبت به پیروزی ایمانِ سکولاریستی کمونیزم به عنوان یکی از انواع ایمان و اخلاق اومانیستی .

سوّمین و بانفوذ ترین مشکل اخلاقیِ ایمان مذهبی ، مذهب یهود در قالب تورات است . مثل هر ایمانی دارای اساس وسیعی از عنصر تبرّک است : ایدهٔ قوم برگزیده ، میثاق بین خدا و قوم ، و قوانین شرعی – عبادی

در همه امور و فعّالیّت های کثیری از شعائر تبرّکی (قابل ذکر است که مؤلّف بیشتر سابقهٔ تاریخی را مدّ نظر دارد و گرنه همه این خصوصیّات با شدّت بسیار بیشتری در حیات معاصر جاری مسلمانان و خاصّه شیعیان دیده می شود و با بیان خاصّ خود – مترجم) . ولی تجربهٔ قداستِ «بودن» هرگز تجربهٔ قداست «چگونه بودن » را در بر نگرفته و بر آن احاطه نیافته است . زیرا در نزد پیامبران بنی اسرائیل و پیروان و روحانیّون و فلاسفه اش ، اطاعت از «قانون عدالت» همان راه رسیدن به خدا بوده است . در یهود قدیم و جدید ، قوانین الهی همان تعهّد ابدی می باشد . واین مرکز و جوهرهٔ ایمان است . و آن احکامی است برای فعّالیّت مستمر تعهّد ابدی در عرصه حیات روزمره . این تعهّد بایستی حتّی در جزئی ترین اعمال روزمره حضور داشته باشد . و از طرفی دیگر همهٔ این احکام ارزشی ندارد اگر در اتّحاد با قوانین اخلاقی نباشد : عدالت ، صدق و غیره . محک نهائی در رابطه بین انسان و خدا ، توجّه عقلی به قانون عدالت است . واین عظمت رسالت تورات است که امیال مردم را کنترل می کند و حتّی بیشتر از آن مراقب رهبرانی است که با تکیه به عناصر تبرّکیِ قانون ، به کلّی عناصر اخلاقی را نادیده می گیرند – عنصر «چگونه بودن» را به عنوان محکِ «بودن» . رسالت جهانی – تاریخی ایمان یهودی بایستی دربارهٔ اتّکا به نفسِ تبرکی و مقدّس پرستی فیزیکی خودش به قضاوت پردازد همانطور که سائر مذاهب ، و تکلیف تعهّد جاودانه ای را که ادّعای جاودانگی اش را فراموش کرده و تقاضای عدالت نمی کند . نفوذ مذهب یهود نه تنها در مسیحیّت و اسلام کاملاً مشهود است بلکه در مکاتب آرمان گرای مترّقی در جهان معاصر نیز کاملاً معلوم می باشد ، مکاتبی که انواعی ازایمان اومانیستی می باشند . اومانیزم دوران قدیم دربارهٔ «چگونه بودن» کاملاً آگاهی دارد . اسطوره شناسی یونان و ادبیات تراژدی و حکمت و فلسفهٔ آن ، قانون رومی و اومانیزم سیاسی رواقیون روم نشان می دهد که «چگونه بودن» از اهمیّت لازم برخوردار بوده است . ولی ایمان هستی شناسانه همچنان مقدّم و سابق بر ایمان اخلاقی باقی می ماند، پیروزی اسطوره شناسی در فلسفه یونان و مذاهب اسطوره ای در امپراطوری روم ، نقصان و یا نبودِ اندیشهٔ آرمانی (چه باید کرد) پیشرفته ای را در قلمرو عهد باستان ، نشان می دهد .

اومانیزم مدرن ، مخصوصاً از قرن هیجدهم ، بر بنیاد مسیحیّت قرار دارد و شامل اصرار شدیدی بر «چگونه بودن و چه باید کرد» می باشد که از پیامبران یهود به ارث رسیده است و متعاقباً از همان آغازش عناصر قدرتمندِ آرمانی را به نمایش گذاشته است . این نهضت با انتقاد بر احکام و نظام فئودالی و بنیادهای تبرّکی آن، آغاز شد. تقاضای عدالت می کند: اوّل برای دهقانان، سپس برای جامعه بورژوازی، و بعد برای توده های کارگران صنعتی . ایمانِ نبرد عرصه روشنگری از قرن هیجدهم یک ایمان اومانیستی از نوع اخلاقی اش می باشد . آنها برای رهائی از ستمی که براساس قداست و تبرّک اجدادی بر مردم وارد می شد می جنگیدند و طلب عدالت برای هر انسانی می کردند و ایمان آنها اومانیستی بود و بیشتر در صورت سکولار بروز می کرد تا مذهبی . آن نبرد ، ایمان بود ونه یک محاسبهٔ معقول . هر چند که به قدرت برتری از خرد که در اتحاد با عدالت است ، اعتقاد داشتند (و آنچه که منبع قدرت ایثاری و جانفشانی آنها بود اساساً نه ماهیّتی تبرّکی داشت و نه برخاسته از احکام شرعی و عبادی ای بود که ضامن تعهّد جاودانه و وعده های آن باشد بلکه ماهیتاً از نوع هستی شناسی بود – مترجم).و خلاّقیّت ایمانی اومانیستی آنها چهره زمین را دگرگون کرد ، اوّل در غرب و سپس در شرق و سراسر جهان . این ایمان اومانیستی از نوع اخلاقی است که از جانب جنبش های انقلابی بکار گرفته می شود و نهضت های اجتماعی و کارگری را در قرن نوزده و بیست رهبری می کند . این خلاّقیّت و عملکرد امروزه در سراسر جهان مشهود است . به مانند هر ایمان دیگری ، شکل آرمان گرای ایمان اومانیستی ، وضعیّتی از تعهّد جاودانه است . و همین است که قدرت حیرت آوری به خیر و شرّ می بخشد . از این دیدگاه وآنچه که گفته شد ، این ادّعا که جهان سکولار غرب بی ایمان است ، ادّعائی زشت می باشد . بلکه صاحب ایمانی سکولاری می باشد و این واقعیّت ، انواع گوناگون مذهب را در موقعیّت تدافعی قرار داده است ، بلکه این ایمان است و نه «بی اعتقادی» . این یک وضعیّتی از تعهّد ابدی است با تمام متعلّقاتش .(پس می توان گفت که «سکولار » که در آن واحد هم به معنای «منزوی» است و هم به مفهوم «دنیوی» ، کاملاً در واقعیّت آن مشهود است، منزوی است زیرا ایمان را در درون پنهان می دارد . یعنی ایمانی است که دعوی ایمان ندارد و این امر نهضت ملامتیّه در تاریخ اسلام که شاخه ای از تصوّف بود را به یاد می آورد . وامّا چنین ایمانی در ظهور اجتماعی اش ایثارگر است ولی این ایثارگر را تفسیر اُخروی نمی کند . بدین ترتیب در بیان ماهیّت خود نیز منزوی و درون گراست و روش ملامتی دارد . این وضع در فرهنگ قرآنی مترادف با تقوی است که تقیّه هم به معنای مخفی داشتن ایمان و ادّعا ، از همین منشأ می باشد – مترجم)

۴ – همبستگی انواع ایمان

از تجربهٔ «قداست» ، عنصر هستی شناسی و اخلاق بطور جوهری در اتحادند ، در حالیکه در عرصهٔ عمل ایمان ، این دو از یکدیگر منشعب و جدا شده و به سوی تضاد می روند و تنازع و تخریب متقابل یکدیگر . ولی در همه حال این اتحاد هرگز از بین نمی رود . همواره عناصری از یکی در دیگری یافت می شود

همانطور که نشان داده شد . در ایمان تبرّکی و مقدّس پرستی ، قوانین شرعی و عبادی دائماً در همه جوانب حضور دارند و طلب اخلاص و آمادگی هر چه بیشتر نموده و موضوعی برای احکام شریعت می باشند و تطبیق با رفتار اجتماعی . از طرفی دیگر عناصر کثیری از آداب در قوانین مذهبی حضور دارند که ساختمان ایمان اخلاقی را پدید می آورند . این امر حتی در مورد ایمان اومانیستی نیز صدق می کند ، آنجا که عناصر پیشرفته و آرمانی آشکاری در نوع رمانتیک – محافظه کارانه دیده می شود در حالیکه نوع پیشرونده – آرمانی بر اساس سنّت قبلی ای قرار دارد که از آن جایگاه ، وضع موجود را مورد نقد و نفی قرار می دهد و به پیش می رود . مشارکت دو جانبهٔ انواع ایمان ها در یکدیگر ، موجب پیچیدگی و خلاّقیّت و فراروندگی آنها از خودشان گردیده است .

تاریخ ایمان که بسیار ملموس تر و جامع تر از تاریخ مذهب است در واقع نهضت بی پایان اتحاد و تفرقهٔ انواع ایمان است . این امر به همان اندازه که دربارهٔ عمل ایمانی صدق می کند درباره ماهیّت ایمان نیز صادق است . ظهور تعهّد ابدی انسان که در ذهنیّت و عینیّت توأماً فهمیده می شود به معنای بلوائی از انواع نامحدود نمی باشد . آنها نمایندهٔ کشش ذاتی انسان در تاریخ ایمان و نتیجهٔ طبیعت ایمان هستند . بنابراین امکان پذیر است که فهمیده شود و حرکت آنها بر علیه و موافق یکدیگر توصیف گردد و شاید بتوان نقطه ای را نشان داد که در آن اتحاد مجدّد و اصولی آنها مقدورآید . بدیهی است که تلاش برای به ثمر رسانیدن این امر وابسته است به ایمان و تعهّد ابدی کسی که مرتکب این تلاش می شود . اگر او یک فیلسوف الهیّات مسیحی و پروتستان باشد مسلّماً معاد و کانون اتحاد همه ایمان ها را همان ایمان پروتستانِ مسیحی می بیند و این امر نمی تواند نفی گردد زیرا ایمان ، تعهّدی درونی و فردی است . و در عین حال چنین کسی بایستی دلائلی کاملاً محسوس برای تصمیم خود ارائه دهد . منظور از «محسوس» در این مورد مربوط می شود به طبیعت ایمان که در همه انواع ایمانها یکی است اگر واژهٔ «ایمان» ، اصلاً لازم به استفاده باشد .

مذهب کاتولیکِ روم براستی خود را همان سیستمی می داند که همه شعبات ایمان و بلکه مذهب و فرهنگ را در سراسر جهان متّحد می کند . ومنشأ این ادّعا کتاب « عهد عتیق» است که خود تجمّعی از ایمان تبرّکی و اخلاقی و اسطوره های هلنی مذهب و اسطوره های فردی و اومانیزم کلاسیک یونانی و روش های علمی باستان می باشد . وبعداز آن متّکی به کتاب « عهد جدید» (انجیل) است که شامل انواع ایمانها و اخلاق ها و عناصر اسطوره ای می باشد . مثال دقیقی از این امر ، توصیف سنت پُل از «روح» است . در«عهد جدید» ، ایمان وضعیّتی از وجود است که بواسطه روح الهی تسخیر شده است . همانطور که «روح» حضور قدرت خدا در روان بشر محسوب می گردد . همانطور که «روح القدُس» همان روحِ عشق و عدالت و حقیقت می باشد . من تردیدی نمی کنم که این توصیف از روح را پاسخی به آن سئوال و تکمیل معنای خلاّقیّتی بدانم که تاریخ ایمان را به پیش می راند . ولی چنین پاسخی جائی را برای قرار مسلّمی از آن اتحاد پدید نمی آورد . بلکه این پاسخ مستمراً براساس تجربیّات جدیدتری بایستی داده شود و هر تغییری را درک و هضم نماید . ودر این صورت است که یک رضایت و کمال نهائی امکان پذیر می آید . نه مذهب کاتولیک و نه هیچ بنیادگرائی دیگری از مذهب بر این ضرورت معرفت ندارد . بنابراین همه اینها عنصر اصلی اتحاد را گم کرده و در افراط و تفریط سرگردانند . واین همان نقطه ای است که اعتراض پروتستان را پدید آورده و بایستی همواره تجدید شود تحت عنوان ابدیّتِ ایمان . انتقاد گروههای پروتستان بر علیه کلیسای روم ، محصول بیرونیِ «انتقادِ از خود » پیامبر گونهٔ شخصیّت های بزرگی در درون کلیسای روم بود و نیز تسلّط عناصر مقدّس پرستی بر افرادی که به عمل اخلاقی متعهّد بودند . موضوع اوّل موجب شد که تغییر در ماهیّت اندرونی کلیسا ، غیر ممکن شود و لذا یک شکاف بزرگ اجتناب ناپذیر شد . وامّا این شکاف لطمه ای بزرگ به مقدّس پرستی کلیسای روم وارد نمود و اتّحاد بین معتمدین کلیسا را تضعیف نمود . ومتعاقباً پروتستان بیش از پیش نماینده تعهّد اخلاقی در ایمان شد . و بدین طریق نه تنها مقدار زیادی از سنّت های عبادی از بین رفت بلکه یک فهم کامل و زنده و حاضری از طبع «قداست» در تجربهٔ تبرّکی و اسطوره ای نیز ضایع گردید و نمونه ها از واقعیّت به کتاب ها پیوستند . تجربهٔ متعلّق به سنت پل دربارهٔ «روح» به عنوان یگانگی همه انواع ایمان ها هم در کاتولیک و هم در پروتستان ، گم شد . و این تلاشِ بخش عمده ای از واژه شناسی و الهیّات مدرن است تا بتواند مجدّداً این آثار گمشدهٔ واقعیّت را در وادی معانی احیاء نماید . واگر فقط مسیحیّت قادر باشد که در تجربهٔ واقعی یک بار دگر این یگانگی انواع پراکندهٔ ایمان ها را بدست آورد ، آیا می تواند ادّعای خود را اثبات نموده و به سئوالها پاسخ دهد و خلاّقیّت تارخ ایمان در گذشته و آینده را به تمام و کمال ارضاء نموده و آشکار سازد ؟

فصل پنجم

«حقیقت ایمان»

۱ – ایمان و استدلال

تاکنون به تنوّع نامحدود سمبل ها و جدال انواع ایمانها اشاراتی کرده ایم . بنظر می رسد که انکار کامل ادّعای همه این سمبل ها و ایمانها دربارۀ حقیقت ، آسان آید . بنابراین نخست بایستی بحث کنیم که آیا در چه حسّی ، ایمان می تواند در معنای حقیقت ، قضاوت شود . رایج ترین راهی که در آن ، این مسئله بحث می شود ، تضادّ بین ایمان و آن چیزی است که عقل و استدلال نامیده می شود و این سئوال که آیا این دو (ایمان و استدلال) به کلّی یکدیگر را طرد می کنند و یا اینکه می توانند در یک ایمان عقلانی به اتّحاد برسند . اگر این دوّمی ممکن باشد ، رابطۀ بین عنصر ایمان و عقل چگونه می تواند بود ؟ بدیهی است که اگرمعنای ایمان همانگونه که بحث نموده ایم بد فهمیده شده باشد ، ایمان و عقل نفی کنندۀ یکدیگرند . امّا اگر ایمان به مثابۀ بودن در تعهّد جاوید است هیچ ضرورت تقابلی وجود ندارد .
ولی این پاسخ کفایت نمی کند زیرا زندگی روحانی انسان یک یگانگی است و عناصری در کنار و یا به موازات خود را پذیرا نیست . همه عناصر روحی انسان ، علیرغم ماهیّت مستقلّی که دارند ، در درون یکدیگرند . و این امر دربارۀ ایمان و عقل نیز صدق می کند . پس کافی نیست که اعلان نمائیم که وضعیّتِ جاودانۀ تعهّد وجودی انسان در تضادّ با ساختمان عقلانی فکر انسان قرار نمی گیرد . بایستی رابطۀ عملی این دو را نشان داد . راهی را که این دو در یکدیگر واقع می شوند . بایستی پرسید که در چه حسّی کلمۀ «عقل» در مقابلۀ با ایمان ، استفاده می شود ؟ آیا این حسّ علمی و متدولوژیکی و منطقی و محاسباتی و فنّی است ، همانطور که امروزه بسیار مطرح می باشد ؟ و یا حسّی در منشأ معنا ، ساختار ، عادات و اصول است ، همانطور که در بسیاری از دوره های فرهنگ غربی مدّ نظر بوده است . در مورد اوّل ، عقل و خرد ، ابزارهائی برای تشخیص و کنترل واقعیّت بدست می دهد و ایمان ، آن سمتی را معیّن می کند که این کنترل بایستی در سویش انجام گیرد . می توان این نوع خرد را خرد فنّی نامید که وسیله است و نه هدف . در این حسّ ، عقل مربوط می شود به موضوعی از زندگی روزمرۀ هر کسی و قدرتی است که سرنوشت تمدّن تکنولوژیکی عصر ما را پدید می آورد .ودر حسّ دوّم ، عقل مظهر هویّت انسانیِ انسان بر خلاف سائر موجودات می باشد ، اساس زبان و آزادی و خلاّقیّت است . و در جستجوی حقیقت می باشد و شناخت و هنر و اخلاق از مسائلش محسوب می شوند : سازنده حیات متمرکز شخصیّت انسان است و مشارکت در جامعه را ممکن می سازد . اگر ایمان بر خلاف عقل می بود می بایستی میل به غیر انسانی کردنِ انسان داشته باشد .
این نتیجه گیری به لحاظ تئوری و عملی در نظامهای مستبد سیاسی و مذهبی به شدّت مطرح است . ایمانی که عقل را تباه می سازد خودش را تباه می سازد و انسانیّت انسان را . زیرا فقط کسی که ساختمان خرد را دارا می باشد قادر است که بطور جاودانه به امری متعهّد بماند ، ابدیّت را از امور ابتدائی و مقدّماتی اش تمیز دهد ، فرمانهای مطلقِ اخلاق را درک کند ، و دربارۀ حضور قداست ، معرفت داشته باشد . همه اینها معتبر می آید در صورتیکه معنای دوّم عقل منظور گردد : عقل به مثابۀ ساختمان معنوی فکر و واقعیّت : ولی نه معنای اوّلش : عقل به عنوان ابزار فنّی . عقل ، پیش – وضعیّتِ ایمان است : شرط لازم برای ایمان : ایمان واقعه ای است که در آن ، عقل خلسه وار تعالی می یابد و از خود فرا می رود . واین روی دیگر هستی شان در همدیگر است . عقل آدمی محدود است : حرکتش در روابطی محدود است وقتی که در حال مبادله با جهان و خود انسان می باشد . همه فعّالیّتهای فرهنگی که درآن آدمی جهانش را در می یابد و به جهانش شکل می بخشد دارای هویّت محدود می باشند . بنابراین نمی توانند موضوعات تعهّدی ابدی باشند .
ولی عقل در محدودیّتِ خودش زنجیر شده نیست و خود نیز براین امر واقف است و لذا برای رهائی تلاش می کند .آدمی عنصری از ابدیّت را تجربه می کند که بهر حال نه قسمتی از خودش می باشد و نه چیزی در حیطۀ قدرتش . بلکه بایستی انسان را تسخیر کند و اگر چنین کند موضوعی از تعهّد ابدی است . انسان در محدودیّت است و عقلش در حیطۀ اموری مقدّماتی و روزمره زیست می کند ولی بر توانائی خود در دریافت ابدیّت نیز آگاه است و این آگاهی همچون یک ارتباطی جاودانه به نظر می رسد ، همچون ایمان . اگر عقل بواسطه یک حسّ جاودانه تسخیر شود به فراسوی خودش ارتقاء می یابد : و این به معنای آن نیست که عقل متوقف می شود و دیگر عقل نیست بلکه دیگر عقل محصور در خودش و در بند نیست . تجربۀ خلسه گی در یک تعهّدی جاوید موجب انهدام عقل نمی گردد . خلسه گی تکمیل و به انجام می رسد در عقل و عقل را تکمیل می کند نه اینکه آن را نفی کند . عقل هنگامی کامل می شود که از محدودۀ فناپذیری اش بالا رود و حضور قدسی را تجربه کند ، ابدیّت را . بدون چنین تجربه ای عقل و امور محدود جملگی مستهلک می شوند و نهایتاً بواسطه جهل و جنون و پلیدی اشغال می گردد و بواسطه آنها ازبین می رود. راهی که رهنمون می شود از عقلِ ایمانی تا عقل بدون ایمان به عقل ، سراسر مملو است از ایمان مخرّب و تباه کننده . سیمای دوّم فقط یک نقطه انتقال و عطف است ، زیرا هیچ خلائی در حیات روحی وجود ندارد همانطور که در طبیعت هم وجود ندارد . عقل ، پیش درآمد ایمان است و ایمان هم کمال عقل است . ایمان به مثابۀ وضعیّت تعهّد ابدی ، همان عقل است در مقام خلسه . هیچ تضاد و برخوردی بین طبیعت عقل و ایمان وجود ندارد :آنها در همدیگر قرار دارند .
دربارۀ این نکته ، الهیّات سئوالاتی طرح می کند . سئوال می کند که آیا طبیعت ایمان در سیطرۀ شرایط وجود انسانی ، مسخ نمی شود ، بطور مثال اگر نیروهای پلید آن را تحت الشعاع قرار دهند . و آیا طبیعت عقل ، در

سیطرهٔ از خود بیگانگی انسان ، مسخ نمی شود . و نهایتاً می پرسد که آیا اتّحاد ایمان و عقل و طبیعت حقیقی شان نبایستی مجدداً احیاء و بنا شود ، از طریق آنچه که « وحی» نامیده می شود . والهیّات همچنان ادامه می دهد که اگر مسئله این است پس عقل در وضعیّت مسخ شده اش مجبور نیست که خود را در خدمت وحی قراردهد ، و آیا این میل به وحی همان حسّ حقیقی چیزی که «ایمان» نامیده می شود نیست؟پاسخ به این سئوالات الهیّات ، موضوع کلّ خود الهیّات است و در این کتاب امکان پاسخ نیست مگر در چند اظهار نظر . نخست بایستی تشخیص داده شود که آدمی در وضعیّت از خود – بیگانگی به سر می برد . سپس کار عقل و ایمان انسان آن چیزی نیست که اساساً باید باشد . این مسئله ما را به تضادّی عملی بین معنای تحریف شده عقل و ایمان بت پرستانه می کشاند . راه حلّی که با توجّه به طبیعت حقیقی ایمان و عقل ، ارائه می دهیم قابل استفاده نمی تواند بود مگر اینکه صلاحیّت بنیادیِ حیات عملی ایمان و عقل تحتِ شرایط هستی انسانی ، مدّ نظر قرار گیرد . نتیجهٔ این صلاحیّت آن است که بیگانگی عقل و ایمان از خودشان و نیز در رابطهٔ شان بایستی از بین برود و طبیعت حقیقی هر یک از آنها و رابطه بین آنها باید در عرصهٔ حیات عملی بنا نهاده شود . تجربه ای که در آن این واقعه رخ می دهد تجربه ای پیامبرانه و بواسطهٔ وحی می باشد . واژهٔ «وحی» آنقدر مورد استفاده بد و مبهم قرار گرفته است که کاربردش را مشکل می کند حتّی بیشتر از واژهٔ «عقل» و «ایمان» . «وحی» در افکار عمومی به معنای خبر یافتن از امور الهی است که به پیامبران داده می شود و بواسطه روح القدس دیکته شده و نویسندگان هم کتاب مقدّس و قرآن و سائر کتب آسمانی را تبیین می کنند . وپذیرش این اخبار الهی و این کتب نیز ایمان نامیده می شود هر چند که این پذیرش جاهلانه و از روی هوس و بیهودگی باشد . هر کلمه ای از بحث حاضر در مقابله با مسخ معنای وحی قرار می گیرد . «وحی» در مرحله نخست ، تجربه ای است که در آن ، یک پیمان و حسّ ابدی ، روان انسان را تسخیر نموده و ارتباطی پدید می آورد که در آن ، این حسّ ، بواسطه سمبل ها، رفتارو افکار و کلام ظهور می یابد . هرگاه که چنین تجربه ای رخ دهد ایمان و عقل هر دو تجدید و احیاء می گردد و تناقضات درونی و بینابینی آنها از میان می رود و بیگانگی به واسطه تطبیق ذاتی محو می گردد و عقل ، عین ایمان و ایمان ، عین عقل می شود . این معنای وحی است و یا اینکه باید باشد . واقعه ای است که درآن ابدیّت در یک تعهّد ابدی اظهار می شود و بنیاد وضع موجود را می لرزاند و مذهب و فرهنگ را دچار دگردیسی می کند . در چنین تجربه ای هیچ تضادّی بین عقل و ایمان ممکن نیست : زیرا ساختار کلّی وجود انسان به عنوان یک موجود عاقل بواسطه وحی تسخیر و دگرگون می شود تا توجّه و عهد ابدی به عرصه ظهور برسد . بلکه وحی در رابطه وبرای بشریّتی است که ایمان و عقلش تباه گردیده است . و فساد که قدرت نهائی اش را آشکار نموده ، بواسطه وحی نابود و از بین نمی رود بلکه بواسطه وحی تسخیر می گردد و تحت سلطه وحی در می آید (این واقعیّت دربارهٔ اُمّت همه پیامبران مطابقت دارد – مترجم) . واین واقعه تجربه جدیدی از وحی را وارد عرصه حیات بشری می کند همانطور که تجربهٔ قدیمی را وارد کرده بود (در اینجا نویسندهٔ کتاب ، بطور ضمنی ، همانطور که قبلاً هم چند بار متذکّر شده ، حقانیّت دین اسلام و وحی محمّدی را به عنوان تجدید عهد خدا با انسان و به عنوان وحی نوین و زنده تر ، پذیرا شده است ، با اینکه اسماً هنوز یک مسیحی است – مترجم). واین ، ایمان را پرستنده تر و مؤمنان را حیران تر نموده و بیانیه های اسبق ایمان را شدیدتر کرده و چه بسا در تناقض با ایمان جدید قرار می دهد . وعقل را از قدرت خلسه گی و امیالش معزول نموده و دعوت به تعالی می کند در سمت ایمان جدید که بیان جدیدی از عهد جاودانه است . متعاقب آن مسخ دوگانه ، رابطه بین عقل و ایمان را متحوّل می شود ، ایمان را به مواضع ابتدائی و بکرش می کشاند و عقل را نیز ، و عقل را به سمت ابدیّت می خواند علیرغم محدودیّت بنیادی اش . علاوه بر این تباهی دوگانه ، تضادّ جدیدی بین عقل و ایمان بر می خیزد و تقاضائی برای یک وحی جدید و برتر پیدا می شود . تاریخ ایمان ، جنگی مستمر است بر علیه فساد ایمان و برخورد با عقل نیز یکی از نشانه های بارز آن است . نبردهای تعیین کننده در این جنگ مستمر ، وقایع بزرگِ وحی (نبوّت ها) می باشند و نبرد پیروز وحی نهائی خواهد بود که در آن مسخ و بیگانگی ایمان و عقل برای همیشه از بین می رود . مسیحیّت ادّعا می کند که بر این وحی استوار است . ادّعایش در تجربه مداوم تاریخ آشکار است .

۲ – حقیقت ایمان و حقیقت علمی

هیچ تناقضی بین ایمان در طبیعت حقیقی اش و عقل در طبیعت حقیقی اش ، وجود ندارد و این بدان معناست که هیچ تناقضی بین ایمان و عملکرد ادراکیِ عقل وجود ندارد . ادراک در همه اشکالش همواره به عنوان عملکرد عقلانی انسان در تضادّ با ایمان پنداشته شده است . واین چنین است آنگاه که ایمان به عنوان شناختی بدوی تعریف می شود و پذیرفته می شود زیرا معتمدین دینی این تعریف را تأئید کرده اند. ما تا به اینجا این مسخ معنای ایمان را نشان داده و رد کرده ایم و در این امر عام ترین علّت تضادّ بین ایمان و شناخت را افشاء و محو نموده ایم . وامّا در ورای این مسئله ، بایستی رابطهٔ محسوس بین ایمان و انواع گوناگون شناخت منطقی را نشان دهیم : شناخت علمی ، تاریخی و فلسفی . حقیقت ایمان متفاوت است از معنای حقیقت ، در هر یک از این انواع شناخت . با اینحال ، حقیقت است که مقصود همه آنهاست ، حقیقت

در حسّ «واقعاً واقعی» بواسطه عملکرد ادراکی ذهن انسان است که بدست می آید . اگر قدرت ادراکی بشر ، عاملِ «واقعاً واقعی» را نادیده گیرد دچار خطا می گردد و به سمت چیزی می رود که فقط بنظر می رسد که واقعی باشد و واقعی فرض می شود : و یا اگر به «واقعاً واقعی» برسد ولی بطرز مسخ شده ای بیانش کند . وغالباً کاری سخت است که بگوئیم آیا «واقعاً واقعی» است که نادیده گرفته شده و یا بیان ، مسخ شده است که موجب خطا گردیده ، زیرا این دو نوع خطا به هم وابسته اند . در هر موردی ، آنجا که تلاشی برای دانستن وجود دارد ، راستی و خطا وجود دارد و یا یکی از درجات کثیرِ انتقالی بین راستی و خطا . در ایمان، عملکرد ادراکی انسان بر سرکار است . بنابراین باید پرسید که معنای راستی در ایمان چیست ، محک آن چیست و رابطه اش با سائر اشکال «راستی» و سائر محک های راستی چگونه است (در اینجا حقیقت ایمان به معنای درستی و راستی ایمان است : ایمان راستین – مترجم) .علوم سعی می کند که ساختارها و روابط را در جهان شرح و توصیف نماید تا آنجا که قابل آزمون و تأئید در تجربه و محاسبات باشد . حقیقت یک بیانیّهٔ علمی ، درستیِ دقیقی است از توصیف قوانین ساختاری که واقعیّت را معیّن می کند و تصدیق تجربی این توصیف در تجربیّاتی مکرّر . هر حقیقت علمی ، مقدّمه و موضوعی است برای تغییراتی در واقعیّت و بیان دقیق تر . عنصر «عدم قطعیّت» ، ارزش حقیقی یک بیانیّه تصدیق شده و امتحان شدهٔ علمی را از بین نمی برد و بلکه مانع بروز مطلق گرائی و دگماتیزم علمی می شود .

بنابراین ، این روشی بسیار ضعیف برای دفاع از حقیقت ایمان در مقابل حقیقت علم است ، اگر الهیّون منطقی هویّت ابتدائی هر بیانیه علمی را وسیلهٔ فراهم آوردن مکانی برای جبران حقیقت ایمان ، منظور دارند . اگر در آینده پیشرفتهای علمی موجب کاهش قلمرو «عدم قطعیّت» شود ایمان هم به همین ترتیب بایستی به مداوا و جبران کمبود خود بپردازد – جریانی غیر ضروری و سطحی ، زیرا حقیقت علمی و حقیقت ایمانی به قلمرو واحدی از معنا تعلّق ندارند . علم هیچ حق و قدرتی برای دخالت در امر ایمان ندارد و ایمان نیز هیچ حق و قدرتی برای دخالت در علم ندارد . یک جنبه از معنائی قادر به دخالت در جنبهٔ دیگری نیست و تلاش برای چنین دخالتی موجب سوء استفاده و ابهام می شود .

اگر این امر مفهوم است پس تضادّ ذکر شده بین ایمان و علم در پرتو نور دیگری آشکار می شود . عملاً این تضادّ بین ایمان و علم نیست بلکه بین نوعی از ایمان و یکی از انواع علوم است که هیچکدام از این دو نوع بر ماهیّت و اعتبار قلمرو خود آگاهی ندارند . وقتی که نمایندگان ایمان مانع ظهور نجوم مدرن می شدند بر این امر آگاه نبودند که سمبل های مسیحی هر چند که از نجوم اسطوره ای – بطلمیوسی استفاده می کردند ولی با این نجوم گره نخورده بودند و به آن بستگی حیاتی نداشتند . فقط در صورتیکه سمبل های «خدا در آسمان» ، «انسان بر زمین» و «شیاطین در مادون زمین» به عنوان واقعیّاتی مکانی فرض شوند می توانند با نجوم مدرن در تضادّ قرار گیرند و بین علم کیهان شناسی و ایمان مسیحی اختلاف نمایند . از طرفی دیگر اگر سخنگویان فیزیک مدرن ، کلّ واقعیّت را تا سر حدّ مکانیک ذرّات بنیادی ، کاهش دهند معنای واقعاً واقعیِ حیات و روان بشری را که بیانگر ایمان به عنوان امری درونی – برونی است انکار کرده اند . آنها ایمان را به لحاظ عینی و ذهنی ابراز می کنند : به لحاظ ذهنی ، خود علم برای آنها همان تعهّد ابدی محسوب می شود و آنها حاضرند که هر چیزی و حتّی حیات بشری را فدایش کنند . وبه لحاظ عینی ، یک سمبل هیولائی خلق می کنند گوئی که جهان هستی شامل همه چیزها و از جمله امیال علمی شان به واسطه یک مکانیزم عبث در حال بلعیده شدن است . در مقابله با این نوع سمبل از ایمان ، ایمان مسیحی بر حق است .

علم فقط می تواند با علم برخورد کند ، و ایمان با ایمان : علمی که علم باقی می ماند نمی تواند تناقضی داشته باشد با ایمانی که ایمان باقی می ماند. این امر مصداق دارد همچنین در مورد سائر قلمرو پژوهش های علمی مثل زیست شناسی و روان شناسی . نبرد مشهور بین تئوری تکامل و الهیّات جناحی از مسیحیّت ، نبرد بین علم و ایمان نبود بلکه بین علمی که ایمانش موجب انحراف انسان از تعهّد و حسّ جاودانه اش می شد و ایمانی که بروزش و بیانش بواسطه مکتب کلام گرائی تحریف شده بود . بدیهی است که یک مکتب خداشناسی که داستان خلقت را در کتاب مقدّس به عنوان یک واقعهٔ علمی تفسیر می کند که در جائی از زمان رخ داده است ، با پژوهش های علمی – متدولوژیکیِ کنترل شده ، در تعارض قرار می گیرد : و آن تئوری از تکامل که انشعاب انسان ازاشکال کهن حیات را طوری تفسیر می کند که تفاوت ماهیّتی و ابدی بین انسان و حیوان را حذف می کند ، دیگر علم نیست بلکه نوعی ایمان است (علمی که می خواهد از حریم خود خارج شده و مبدّل به ایمان شود هر چند در خلاف و نفی انواع دیگری از ایمان یعنی می خواهد در قالب یک ایدئولوژی بیانگر و ابداع کنندهٔ معنای دیگری از تعهّد جاودانه باشد – مترجم) توجّه مشابهی نیز بایستی معطوف گردد به تناقض و برخوردی که در آینده بین ایمان و روانشناسی جدید پدید می آید (که پدید آمده است – مترجم) . روان شناسی از تصوّر مسئله «روح» وحشت دارد زیرا می ترسد از اینکه این تصوّر منجر به نظریّه ای شود که به واسطه روش های علمی نفی گردد . این ترس بی ریشه نیست : روان شناسی نبایستی تصوّری را پذیرا شود که محصول آزمون های علمی نیست . عملکردش اینست که جریانات انسانی را توصیف نموده و برای هر تغییری در این توصیف آماده باشد . این مسئله دربارهٔ تعاریف مدرن از اگو (ego) ، سوپر اگو ، هویّت ، شخصیّت ، ناخودآگاه و فکر مصداق دارد همانطور که دربارهٔ تصوّرات سنّتی از روح و اراده . روانشناسی اصولی ، موضوعی از تطبیق است همانطور که سائر رشته های علمی . همه تصوّرات و تعاریف و مفاهیم آن ، حتّی معتبر ترینش ، ابتدائی محسوب می شوند .

وقتی که ایمان ، از ابعاد و قلمرو ابدیّت سخن می گوید که در آن آدمی زیست می کند و می تواند «روح» را کسب کند و یا از دست بدهد و یا از معنای ابدیّتِ وجود انسانی سخن می گوید ، به معنای دخالت و تصادم با ردّ علمی مسئله روح نیست . یک روان شناس بدون پذیرش مسئله روح هم نمی تواند روح را انکار کند همانطور که یک روانشناس معتقد به روح هم نمی تواند آن را اثبات کند . حقیقت معنای ابدی انسان در قلمرویی غیر از مفاهیم دقیق روانشناسی قرار دارد . روانشناسی تحلیلی و روانشناسی اعماق در موارد زیادی در تقابل با بیان منطقیِ دین و فلسفه دینی از ایمان ، قرار گرفته است . بهر حال در اظهارات روانشناسی اعماق کار سختی نیست که بتوان مفاهیمی را تشخیص داد که بسیار به معنای حقیقی ایمان نزدیک است . در تئوریهای طبیعت گرایانهٔ فروید وجدالش با پیچیدگیهای تشریفاتی عبادات ، احترام به عشق ، بدبینی نسبت به فرهنگ ها و تبدیل مذهب به یک تصویر ایدئولوژیکی جملگی نشانه ها و اظهاراتی از ایمان دیده می شود و نه تجزیه و تحلیل علمی . هیچ دلیل عقلی وجود ندارد که این حق به پژوهشگران علوم انسانی داده نشود که عناصر ایمان را مورد تحقیق و تعریف قرار دهند . ولی اگر این پژوهشگر تحت عنوان روانشناسی علمی ، سائر انواع ایمان را مورد حمله قرار داد ، همچون فروید بسیاری از پیروانش ، بدان معناست که قلمرو تحقیقش را گم کرده و دچار سردرگمی شده است . در چنین موردی نمایندگان سائر انواع ایمان ، مجاز هستند که در مقابل این تهاجم ، مقاومت کنند . و همیشه هم کاری آسان نیست که بتوان عناصر ایمان را از عناصر تئوریهای علمی در اظهارات روانشناسی تمیز داد ، ولی این تفکیک ممکن و واجب است . فرق بین حقیقت ایمان و حقیقت علمی ، هشدار و اخطاری را به همراه دارد خطاب به الهیّون ، که مکاشفات اخیر علمی را در خدمت به تصدیق و تفسیر حقیقت ایمان نگیرند (زیرا دیر یا زود همه ارزش هائی که قرار بود تصدیق و تشدید شود معکوس از آب در می آید و به ضدّ خودش بکار می رود . همانطور که در طی چند قرن اخیر در اروپا چنین شد و در مشرق زمین نیز از حدود نیم قرن پیش تاکنون این فاجعه منطقی در حال تکوین است – مترجم). فیزیک ذرّه ای بسیاری از تئوریهای علمی دربارهٔ قابل محاسبه بودن جهان را تضعیف کرده است ، تئوری کوانتوم و اصل « عدم قطعیّت» این اثر را داشته است . وبلافاصله نویسندگان مذهبی از این وضع استفاده کرده و به تصدیق و تبیین جدیدی از نظریّات دین دربارهٔ آزادی ، خلاّقیّت ومعجزه پرداخته اند . ولی هیچ صلاحیّت و تضمینی و هیچ حقانیّتی در این جریان پدید نیامده است نه از نقطه نظر علمی و نه دینی . تئوریهای فیزیکی هیچ سمت و سوئی و هیچ رابطهٔ مستقیمی نسبت به پدیده پیچیده و لامتناهی مسئله آزادی انسان ندارند ، برون افکنی انرژی در ذرّات کوانتوم هیچ رابطه ای مستقیم با معجزه ندارد . الهیّات در بکار گرفتن تئوریهای علمی ، ابعاد و قلمرو علم و ایمان را در هم می ریزد و معانی مخدوش و قابل سوءاستفاده پدید می آورند . حقیقت ایمان بواسطهٔ مکاشفات فیزیکی و بیولوژیکی و روانشناختی قابل تأئید و تصویب نیست همانطور که قابل رد هم نیست .

۳ – حقیقت ایمان و حقیقت تاریخی

حقیقت و درستیِ امور تاریخی ، هویّتی کاملاً متفاوت از حقیقت علمی دارد . تاریخ گزارشگر حوادث منحصر به فرد است و نه جریانات مستمر و تکراری که مرتباً آزموده می شود . حوادث تاریخی موضوعاتی برای آزمون نیستند . تنها شباهت تاریخ با آزمونهای فیزیکی ، مقایسهٔ اسناد است . اگر اسناد یک منبع مستقل ، موافق با یک بیانیّهٔ مشهور تاریخی باشد در محدودهٔ تاریخ پذیرفته می شود و تأئید می گردد . ولی تاریخ فقط سلسله ای از وقایع مستند نیست بلکه سعی می کند که آنها را در منبع تاریخی اش فهم نماید ، روابط و معنایش را . تاریخ وصف می کند ، شرح می دهد و می فهمد . و فهمیدن مستلزم مشارکت است . این همان فرق بین حقیقت تاریخی و علمی است . در حقیقت تاریخی ، تفسیر درگیر می شود ولی در حقیقت علمی ، تفسیر تفکیک و جدا می شود . از آنجا که حقیقت ایمان به معنای درگیری و همتائی کلّی است ، حقیقت تاریخی با حقیقت ایمان همواره مقایسه شده است . وابستگی کامل حقیقت ایمانی به حقیت تاریخی ، محصول چنین قیاس و شباهتی است . بدین طریق اظهار شده است که ایمان می تواند حقیقت نظریّات سئوال برانگیز تاریخی را تضمین کند و محکی برای این تشخیص باشد . ولی کسی که چنین نظری را ابراز می کند فراموش می کند که در منابع اصیل تاریخی، مشاهدهٔ بی نظرانه و کنترل شده به همان میزان مورد استفاده قرار می گیرد که در مشاهدات فیزیکی وبیولوژیکی و غیره . حقیقت تاریخی در مرحله نخست یک حقیقت استنادی است : در این باب ، از حقیقت شاعرانه حماسه ها و حقیقت سمبلیک اسطوره ها ، متمایز است . این تمایز برای رابطهٔ بین حقیقت ایمانی و تاریخی ، تعیین کننده است . ایمان نمی تواند حقیقت استنادی را تضمین کند ولی ایمان می تواند و باید تفسیر کند معنای اسناد را از نقطه نظر تعهّد جاودانه و وبدین گونه است که حقیقت تاریخی به وادی حقیقت ایمانی انتقال می یابد .
این مسئله در پیش زمینهٔ بسیاری از اندیشه های عوام و خواصّ دین وارد شده است از زمانیکه پژوهش های تاریخی ، هویّت ادبیِ نویسندگان کتاب مقدّس را کشف کرده اند . واین امر نشان داده است که کتب مقدّس در بخش های روایتی اش ، عناصر تاریخی و افسانه ای و اسطوره ای را به هم آمیخته و در اکثر

موارد امکان جداسازی این عناصر از یکدیگر ممکن نیست حتّی با کمترین درجهٔ احتمالات . پژوهش تاریخی این موضوع را بدیهی ساخته است که به هیچ طریقی نمی توان به حوادث تاریخی ای که سیمای عیسی مسیح در انجیل را ساخته است ، دست یافت بدون بکارگیری حدس و احتمال . همین وضع در مورد سائر مذاهب و کتب آسمانی و سیمای پیامبرانشان ، مصداق دارد . حقیقت ایمان هرگز نمی تواند بواسطه روایات و حقایق تاریخی ای که ایمان از طریقشان بیان شده است ، خود را اثبات کند . مسخ فاجعه انگیزی از معنای ایمان در رابطه با اعتبارات حقایق تاریخی و داستانهای مذهبی ، رخ داده است .این فاجعه در سطوح متفاوتی از خامی و مهارت ، پدید آمده است . مردم می گویند که ایمان ندارند زیرا اعتبار اسناد مربوط به معجزات زیر سئوال است .مسلّماً این دلیل بی ایمانی آنها نیست و پژوهش تاریخی و واژه شناسی دربارهٔ این حوادث و روایات بایستی پیگیری شود ولی این مسئله ربطی به ایمان ندارد و ماهیّت ابدی آن را نمی تواند دگرگون کند . این مسئله یک مسئله ای از ایمان نیست که مثلاً کتابی که به نام قرآن در دست است همان قرآن اصلی است یا نه. هر چند چنین سئوالی در اکثر پیروان پیامبر اسلام مطرح نیست . این موضوعی از ایمان نیست که بخش عمده ای از اسفار پنجگانهٔ تورات دقیقاً حکمت مربوط به بعد از دوران تبعید یهودیان بابل است ، یا اینکه کتاب آفرینش در تورات . بسیار بیشتر از واقعیّت تاریخی شامل افسانه و حوادث اسطوره ای است . و این مسئله ای از ایمان نیست که آیا واقعهٔ بزرگ آخر الزمان که در تورات و انجیل نقل شده (و نیز در قران – مترجم) برگرفته از منابع مذاهب آریائی است یا نه. و این مسئله ایمان نیست که مثلاً چقدر از روایات و افسانه و اسطوره و معجزه و واقعیّت دربارهٔ تولّد و رجعت مسیح به هم آمیخته است تا جائیکه نمی توان اوّلش را از آخرش تشخیص داد. و نیز این مسئله ای از ایمان نیست که کدامیک از روایاتی که دربارهٔ پیدایش کلیسا آمده است اعتبار بیشتری دارد . همه این سئوالات بایستی با احتساب احتمال بیش و کم در پژوهش تاریخی مورد قضاوت قرار گیرد .و ایمان می تواند بگوید که چیزی از ماهیّت تعهّد ابدی در تاریخ نیز رخ داده است زیرا مسئله ابدیّت در وجود و ماهیّتش درگیر است . ایمان می تواند بگوید که قوانین تورات که تحت عنوان «قانون موسی » داده شده است اعتباری غیر مشروط و مطلق دارد برای کسانی که بواسطه آن تسخیر شده اند و اهمیّتی ندارد که تا چه حدّی از این واقعه رخ داده و یا در تاریخ قابل جستجو است . دربارهٔ انجیل و مسیح نیز به همینگونه است .ایمان نیز می تواند اثبات کند این وقایع را بواسطه بنیاد خودش، قانون موسی ، صلیب عیسی ، رسالت محمّد و اشراق بودا را . ولی ایمان نمی تواند شرایط تاریخی ای را معیّن و اثبات کند که برای انسانها ممکن می سازد تا موضوعی از تعهّد جاودانه شوند آن هم برای طبقات و گروههای وسیعی از بشریّت . ایمان نیز برای خودش اسنادی دارد تا بنیادش را اعتبار بخشد ، بطور مثال حادثه ای در تاریخ که تاریخ را دگرگون نموده است برای مؤمنان (و نه برای غیر) . ولی ایمان شامل شناخت تاریخی درباره راهی که بواسطه آن این حادثه رخ داده ، نمی شود . بنابر این ایمان بواسطه پژوهش های تاریخی و مکاشفات آن ، دچارلرزش نمی شود حتّی اگر نتیجه اش نقد و نفی آن سنّتی باشد که آن حادثه از بطنش پدید آمده است . این استقلال ِ حقیقت تاریخی یکی از مهمترین نتایج فهم ایمان به عنوان وضعیّت تعهّد ابدی است . و این امر ، مؤمنان را از حمل باری آزاد می کند که در جستجوی پژوهش صادقانه ، قادر به حملش نیستند ، پژوهشی که آگاهی آنها را شکل داده است . اگر چنین صداقتی در تناقض الزامی با آنچه که «اطاعت از ایمان» نامیده می شود ، می بود پس خدا هم باید به صورت موجودی شقّه شده و دوگانه دیده شود گوئی که دارای خصلتی شیطانی است : و تعهّد به او هم نمی توانست تعهّدی جاودانه باشد ، بلکه بایستی تناقض و برخورد دو تعهّد محدود و مشروط باشد . چنین ایمانی در تحلیل نهائی ، بت پرستانه است .

۴ – حقیقت ایمان و حقیقت فلسفی

نه حقیقت علمی و نه حقیقت تاریخی هیچکدام قادر به تصدیق و یا انکار حقیقت ایمان نیستند . حقیقت ایمان نیز قادر به تصدیق یا انکار حقایق علمی و تاریخی نیست . و اینک این سئوال که آیا حقیقت فلسفی در چه رابطه ای با حقیقت ایمانی قرار دارد، آیا مشابهٔ همان رابطه را دارد و یا به مراتب پیچیده تر. واین براستی مسئله ای بسیار مهمّ است . پیچیدگی این رابطهٔ جدید به نوبه خود روابط حقایق علمی و تاریخی را با حقیقت ایمانی ، پیچیده تر از پیش نشان می دهد . واین همان علّتی است که مباحث بیشماری را در رابطه بین ایمان و فلسفه پدید آورده و در افکار عمومی نیز چنین پنداری را شایعه کرده است که گوئی فلسفه ، مخرّب و دشمن ایمان است . حتّی الهیونی که مباحث فلسفی را در خدمت اثبات ایمان گرفته اند متّهم به این امر هستند که به ایمان خیانت نموده اند . سختی هر بحثی دربارهٔ این جنبهٔ از فلسفه ، این حقیقت را نشان می دهد که هر تعریفی از فلسفه فقط بیانگر نقطه نظر آن فیلسوفی است که این تعریف را ارائه کرده است . بهر صورت ، نوعی بحث پیش – فلسفی وجود دارد که ماهیّت فلسفه را تعریف می کند و تنها کاری که در این باره می توان کرد اینست که برای فهم ماهیّت فلسفه ، از خود برداشت های فلسفی استفاده شود . از این دیدگاه ، فلسفه تلاشی است برای پاسخ به سئوالات عمومی ای که دربارهٔ طبیعت واقعیّت و هستی انسانی مطرح می باشد و عامترین این سئوالات آنهائی هستند که دربارهٔ طبیعت ِ مخصوص ِ موضوعات ِ خاص واقعیّت (مثل مسائل فیزیک یا تاریخ) سئوال نمی کنند بلکه طبع عمومی واقعیّت را که در همه امور بشری مؤثر است

مورد سئوال قرار می دهند . فلسفه تلاش می کند که به یک طبقه بندی کلّی و جهانشمولی از تجربۀ وجود انسان ، دست یابد . و اگر چنین برداشتی از فلسفه مفروض باشد ، رابطه حقیقت فلسفی با حقیقت ایمانی قابل تعیین است . حقیقت فلسفی ، حقیقتی دربارۀ ساختار و طبیعتِ هستی است و حقیقت ایمانی ، حقیقتی دربارۀ تعهّد نهائی انسان در عالم وجود است . تا اینجا ، رابطه بسیار شباهت دارد به رابطه بین حقیقت ایمان و حقیقت علم . ولی تفاوت در این است که بین غایتِ سئوالات فلسفی و غایت تعهّدات مذهبی ، نقطۀ مشترکی از هویّت وجود دارد . در هر دو مورد ، واقعیّت نهائی که در عالم ادراک جستجو و بیان می شود (متعلّق به فلسفه) در مذهب به شکل سمبلیک ادا می گردد . حقیقت فلسفی شامل درکی حقیقی دربارۀ ابدیّت و عاقبت است: و حقیقت ایمانی شامل نشانه هائی حقیقی از ابدیّت و عاقبت است . و رابطه این دو حالت موضوع بحث ما در اینجاست . سئوال اینست که چرا فلسفه از ادراک بهره می گیرد و ایمان از سمبل ها ، اگر هر دو در صدد بیان همان موضوع ابدیّت و عاقبت می باشند ؟ البته پاسخ اینست که رابطه با «عاقبت ابدی» در هر یک متفاوت است . ارتباط فلسفی « دراصلش» یک توصیف مستقل و منفک از ساختار بنیادی است که در آن ابدیّت تبیین می شود . ولی ارتباط ایمانی «در اصل» خود یک بیان درگیرِ با این موضوع است و این بیان ، مستقل از امر عاقبت ابدی نمی باشد . یعنی فیلسوف در اظهار خود لزوماً درگیر و متعهّد نیست ولی یک مؤمن جدای از اظهارش نمی تواند باشد . این یک تفاوتی بدیهی و بنیادی است . ولی عبارتِ «در اصل» بیانگر تفاوتی است که در حیات فلسفه و ایمان ، ابقاء و حمایت نمی شود . نمی تواند حمایت شود و در این حمایت ضمانتی کافی موجود باشد زیرا فیلسوف ، انسانی است با یک تعهّدی ابدی در خودش (پنهان یا آشکار) ، و مؤمن هم انسانی است با قدرت اندیشه و نیاز به ادراک منطقی. و این فقط یک واقعیّت زندگینامه ای نیست بلکه برای حیات فلسفه در فیلسوف و حیات ایمان در مؤمن ، عواقبی آشکار در بردارد . تحلیلی از سیستم های فلسفی نشان می دهد که در آن سمتی که فیلسوف سئوال می کند . الویّتی که در پاسخ به سئوالاتی خاصّ قائل می شود همواره محدود و معیّن می گردد بوسیله تمایلات ادراکی وتعهّدات باطنی اش نسبت به امر غائی و تعهّد نهائی . بطور تاریخی ، بسیاری از فلاسفه مشهور نه تنها بیشترین قدرت تفکّر را نشان می دهند بلکه بیشترین عاطفه را در رابطه با معنای تعهّد جاودانه انسان به زندگی ، در بیانات خود اثبات می کنند . کافی است که فلاسفۀ قدیم هند و یونان را به یاد آوریم که بدون استثناء چنین بودند و نیز فلاسفۀ مدرن را از لایبینتز و اسپینوزا تا کانت و هگل . و اگر این امر مذکور در خطّ فلسفه اثباتی (posivistic)، از لاک وهیوم تا مکتب مدرنِ فلسفه اثباتیِ منطقی (logical- pos) ، چندان به چشم نمی خورد ، بایستی دانست که رسالتی که این فلاسفه خود را بدان محدود و مقیّد کرده اند مسائل تخصّصی دکترینِ شناخت (شناخت – شناسی) است که مخصوصاً در زمان ما به تحلیل ابزار «زبان – شناختی » . در شناخت علمی رسیده است و هر چند که امری مهم و لازم بشمار آمده ولی فلسفه در حسّ کلّی و سنّت دائمی اش نیست (قابل ذکر است که در امر شناخت – شناسی ، از مهمترین اصول آنست که فیلسوف عواطف و امیال و تعهّدات باطنی اش را جدا نگاه دارد و وارد مبحث شناخت نکند – مترجم) . فلسفه در معنائی محسوس ، بواسطه مردمی تأمل و حمل می شود که در آنها عاطفه و توجّه شدیدی نسبت به تعهّد ابدی زندگی در اتّحاد با تبیین واقعیّتِ بیرونی این تعهّد در مشاهدات و تجربیّات زندگی وجود دارد . و این همان عنصر «تعهّد نهائی » است که در پس زمینۀ اندیشه های فلسفی حضور دارد و آنها را وامی دارد تا حقیقت ایمان را تبیین کنند . واینگونه است که جهان بینی آنها و شرایط بشری که در بطن آن قرار دارد موجب اتّحاد ایمان و کارکرد اندیشه می شود . فلسفه فقط آن رَحِم مادری نیست که علوم و تاریخ را زاپانده است بلکه عنصر مستمر و حاضری در آثار عملیِ دانش و تاریخ می باشد . آن چهار چوبی از منابع که درآن ، فیزیک دانهای بزرگ پژوهش های جهانشمول خود را می بینند و می یابند ، تماماً فلسفی است حتّی اگر پژوهش های عملی آنها نیز به اثبات و بررسی آن بپردازد .(یعنی حتّی اگر خود مسائل و ادّعاهای فلسفی ، موضوعی از تحقیق علمی باشد – مترجم) . در هیچ موردی ، فلسفه نتیجه ای از مکاشفات علمی نیست . بلکه همواره آنچه که چهار چوب اندیشه هایشان را معلوم می کند دیدگاهی از تمامیّت هستی است که بطور آگاه و ناخودآگاه در گیر است . وبه همین طریق این سخن درست می آید که حتّی در دیدگاه علمی از واقعیّت ، عنصری از ایمان فعّال است . و دانشمندان براستی تلاش می کنند که از دخالت عناصر ایمانی و فلسفی در پژوهش های علمی خود ، ممانعت کنند . و این امر در بُعد وسیعی امکان پذیر است : ولی حتّی دقیق ترین محافظت ها هم کامل نمی تواند بود و بطور خالص ممکن نمی شود و بهر حال عناصری همچون «شاهد» که خود دانشمند است با همه علایق خود درگیر «آزمون» علمی خویش است و هرگز یک آزمایش ناب علمی میسّر نیست . هر آنچه که دربارۀ فلاسفه گفتیم دربارۀ دانشمندان هم مصداق دارد . به علاوه که به عنوان یک دانشمند ، یک انسان است با تعهّد ابدی در رابطه کلّ زندگی ، و زندگی و کلّ جهان را با همان سئوالات فلسفی مورد سئوال قرار می دهد . به همین طریق یک مورّخ هم آگاه و ناخودآگاه یک فیلسوف است . و این بدیهی است که هر رسالتی از یک مورّخ در ورای یافتن اسناد معتبر ، وابسته است به ارزیابی و قضاوت او دربارۀ عوامل تاریخی ، مخصوصاً دربارۀ طبیعت انسان ، آزادی ، جبرها و رشد انسان در طبیعت . این امر از بدیهیّت کمتری برخوردارست ولی درست است که حتّی در جریان جستجو برای یافتن اسناد معتبر تاریخی نیز پیش فرض هائی فلسفی خواه ناخواه در کار می آید . یافتن سندی معیّن و کافی در رابطه با حادثه ای تاریخی که در مقطع زمانی بسیار کوتاه رخ داده ، در مقطع زمانی بسیار کوتاه و لامتناهی که حوادث بسیار زیاد و لامتناهی پدید آمده ، و تصمیم دربارۀ قطعیّت این سند در رابطه با آن حادثه مورد نظر نیز پیش فرض

فلسفی بکار می آید . یک مورّخ مجبور است که به منبع تاریخی خود ارزشی نهد تا اعتبار کار خود را معلوم کند و این ارزیابی مستلزم تفسیری فلسفی از طبیعت انسان است . و بالاخره در لحظه ای که یک اثر تاریخی ابراز می شود یک معنای تاریخی دربارهٔ وجود انسان بروز می کند که آن پیش فرض فلسفی را ثابت می نماید و یا به تفسیری از تاریخ منجر می گردد . هر کجا که فلسفه است بیانی از یک تعهّد نهائی نیز درگیر است . و این همان جوهرهٔ ایمان است که پشت سر احساسی برای یافتن یک سند تاریخی ، پنهان است .

همه این ملاحظات نشان می دهد که علیرغم تفاوت بنیادی شان ، یک وحدت عملی از حقیقت فلسفی و ایمانی در هر فلسفه ای وجود دارد همانطور که در هر کار علمی و تاریخی. این اتحاد را «ایمان فلسفی» نامیده اند. این اصطلاح گمراه کننده نیز می باشد زیرا بنظر می رسد که حقیقت فلسفی و ایمانی را یکی تصوّر کند و یا با هم اشتباه بگیرد و یا مخلوط نماید . بعلاوه ، این اصطلاح بنظر می رساند که فقط یک ایمان فلسفی وجود دارد که جاودانگی فلسفی را موجب شده است . ولی فقط سئوالات فلسفی هستند که جاودانه اند و نه پاسخهایشان . یک جریان بی پایان از تفسیر عناصر فلسفی و عناصر ایمانی وجود دارد ونه فقط یک ایمان فلسفی . حقیقتی از ایمان در حقیقت فلسفه وجود دارد و آن همان حقیقت فلسفی است در حقیقت ایمان . برای دیدن این نکته اخیر بایستی بیان اندیشیِ حقیقت فلسفی را درتقابل و قیاس با بیان سمبلیک حقیقت ایمانی قرار دهیم . و حالا ممکن است گفته شود که اغلب دریافتهای فلسفی ، شجره ای اسطوره شناسانه دارند و اغلب سمبلهای اسطوره شناسی هم عناصری اندیشی دارند که می تواند و باید توسعه یابد به محض اینکه آگاهی فلسفی پیدا شود (یعنی هر فکر جدید فلسفی بایستی رگ و ریشه های اسطوره ای خود را نیز بیابد که خواه ناخواه به حقیقت ایمانی منجر می شود – مترجم) . در ایدهٔ «خدا» ، درکی از هستی ، زندگی ، روح ، یگانگی و کثرت دخیل شده است . در سمبلِ ایدهٔ«خلقت» درکی از میرائی ، اضطراب ،آزادی و زمان دخیل است . سمبلِ «هبوط آدم» نیز معنائی از طبیعت بشر را اعلان می کند : درگیری اش با خویشتن و بیگانگی از خویشتن .فقط به این دلیل که هر سمبل مذهبی دارای یک انرژی عظیم معرفتی است که«خداشناسی» را ممکن می سازد . در هر سمبلی ، فلسفه ای دخیل است . ولی ایمان تعیین کنندهٔ حرکت اندیشه های فلسفی نیست همانطور که فلسفه نیز تعیین کنندهٔ هویّت تعهّد جاودانهٔ انسان نمی باشد . سمبل های ایمان می تواند چشم فلاسفه را به کیفیّت هائی از جهان باز کند که به هیچ طریق دیگری قابل تشخیص نیست . ولی ایمان هرگز امر به فلسفه ای معیّن نمی کند گر چه کلیساها و حرکت خداشناسی منطقی در جهان هر کدام امر به فلسفه ای خاصّ می کنند و دیگر فلسفه ها را مطرود و کفر می شمارند . در مرحله ای فلسفه افلاطون و برای گروهی فلسفه ارسطو و یا کانت و هیوم تنها فلسفه های درست خداشناسی محسوب می شد . تأثیرات فلسفیِ سمبل های ایمان به روش و راههای بسیاری قابل توسعه می باشد ولی حقیقت ایمان و حقیقت فلسفه هیچ تسلّط اعتباری و حقوقی بر یکدیگر ندارند .

۵ – حقیقت ایمان و محک آن

پس بواسطهٔ چه حسّی می توان ازحقیقت ایمان سخن گفت ، اگر این حقیقت بواسطه هیچ حقیقت دیگری همچون علمی ، تاریخی یا فلسفی ، قابل قضاوت و حکم نیست ؟ جوابش محصول طبیعت ایمان به مثابهٔ وضعیّتِ تعهّدی ابدی است . و همچون تصوّر خود «تعهّد» ، دو جنبه دارد ، عینی و ذهنی . حقیقت ایمان بایستی در دو جنبه اش مورد ملاحظه باشد . از جنبهٔ ذهنی و درونی اش باید گفت که ایمان ، حقیقی است اگر دقیقاً بیانگر یک تعهّد ابدی است . از جنبهٔ عینی اش نیز باید گفت که ایمان ، حقیقی است اگر محتوایش واقعاً ابدی و بی پایان باشد و عمل کند . جواب اوّل ، تصدیق کنندهٔ حقیقت در کلیّهٔ سمبل های اصلی و انواع ایمان می باشد . تاریخ مذهب را تأئید می کند و آن را به عنوان تاریخ تعهّد جاودانه انسان قابل فهم می سازد ، به عنوان مسئولیّت انسان نسبت به بروز و تکوین «قداست» در همه جای مکان و زمان و به هر روشی . پاسخ دوّم بیانگر محکی برای ابدیّت سرنوشت انسان است که بواسطه آن تاریخ مذهب قضاوت می شود نه به عنوان انکار بلکه به عنوان آری یا نه (انتخاب و نه محاکمه) . ایمان دارای حقیقت است تا آنجا که بطور دقیق و شایسته ای یک تعهّد ابدی را اظهار کند .«شایستگی» در این اظهار به معنای قدرتی از اظهار است دربارهٔ تعهّد ابدی به گونه ای که خالقِ پاسخ ، عمل و ارتباط باشد . سمبل هائی که قادر به انجام این کارند ، زنده می باشند . ولی عمر سمبل ها، محدود است . رابطه انسان با ابدیّت نیز مشمول تغییرات است . محتوای تعهّد ابدی یا کمرنگ می شود و یا بواسطه محتوای جدیدی به کنار می رود .شکل خاصّی از الوهیّت همواره در خلق پاسخ عاجز است و نمی تواند سمبلی عمومی باشد و قدرتش را در خلق عمل از دست می دهد . سمبل هائی که برای دوره ای معیّن و یا جائی معیّن ، بیانگر حقیقت ایمان بودند برای گروهی معیّن ، اینک فقط خاطره ایمانی در گذشته را تداعی می کنند . حقیقتشان را باخته اند ، و این یک سئوال آشکار است که آیا یک سمبل مرده قابل احیاء است یا نه . احتمالاً نه برای آنهائی که برایشان مرده است ! اگر از این دیدگاه به تاریخ ایمان نظر افکنیم ، شامل دوران خودمان ، محکِ حقیقت ایمان خواه ناخواه زنده است . مسلّماً این یک محک دقیق در حسّ علمی اش نیست بلکه یک محک عملی است که می تواند آسانتر بکار گرفته شود دربارهٔ گذشته با جریانی از سمبل هائی مرده . وبه این آسانی در مورد مسائل معاصر قابل استفاده نیست زیرا

هرگز نمی توان گفت که یک سمبل معیّنی مرده است تا زمانیکه این سمبل هنوز پذیرفته می شود . ممکن است خواب باشد و قابلیّت بیدار شدن هم داشته باشد .
محک دیگر حقیقت سمبل ایمان اینست که ابدیّت که واقعاً ابدی است را اظهار می کند . به بیانی دیگر بت پرستانه نیست . تحت الشعاع این محک ، تاریخ ایمان به عنوان یک کلّ ، در آستانهٔ قضاوت قرار می گیرد .ضعف همه ایمان ها ، سهولتشان در تبدیل به بت پرستی و فرمالیزم است . کالوین می گوید ، اندیشه بشری ، کارخانهٔ مستمر تولید بت است . این امر دربارهٔ همه ایمان ها مصداق دارد . وحتّی اگر پروتستان مسیحی به عنوان نقطه ای منظور شود که همه انواع ایمانها در آن حل می شوند ، آمادهٔ یک مسخ بت پرستانه است.
همچنین بایستی آن محکی را که بر علیه دیگر اشکال ایمان بکار می گیرد بر علیه خودش نیز بکار گیرد . هر نوعی از ایمان این میل را دارد که سمبل های اصلی اش را به مرحله اعتباری مطلق برساند . بنابر این محک حقیقت ایمان آنست که عنصری از نفی خویشتن را دخیل می کند . واین سمبل ، شایسته ترین وکاملترین است زیرا نه تنها بیانگر ابدیّت است بلکه شامل فقدان ابدیّت خودش نیز می باشد . مسیحیّت در چنین سمبلی خود را بیان می دارد ، بر خلاف دیگر مذاهب : گوئی در صلیب مسیح ، نفی خویشتن نهفته است . عیسی نمی توانست مسیح (مصلوب) باشد بدون اینکه قربانی کند خودش را برای خودش ، عیسی را برای مسیح . هر درکی از عیسی به عنوان مسیح که پذیرش عیسیِ مصلوب نباشد ، نوعی از بت پرستی است (در اینجا بایستی منظور نویسنده ازمصلوب بودن ، به پای خود و با اختیار کامل خود و بدست خود مصلوب شدن باشد و گرنه معنای مورد نظر نویسنده دربارهٔ محک«نفی – خود» در حقیقت ایمان تأمین نمیشود . و از طرفی دیگر تاریخ مکتوب مسیحی یک چنین وضعی از مصلوب شدن مسیح را گزارش نمی دهد . بنابراین چنین محک حقیقی از ایمان که مدّ نظر مؤلّف است بایستی چنان تاریخی را مورد انکار و اصلاح قرار دهد – مترجم) . امر نهائی و تعهّد ابدی در دین مسیح ، عیسی نیست بلکه عیسیِ مسیح (مصلوب) است : عیسائی که خود را نفی کرد . حادثه ای که این سمبل را خلق کرده است محکی را بدست داده که بوسیله آن حقیقت مسیحیّت و هر مذهب دیگری ، مورد قضاوت قرار می گیرد . تنها حقیقت مطلقِ ایمان ، آن حقیقتی که در آن ابدیّت خودش بطور نامشروطی آشکار است ، آنی است که در آستانه حُکم آری – یا – نه قرار می گیرد .
بواسطهٔ همین محک است که پروتستانیزم ، کلیسای روم را مورد نقد قرار داد . فرمولهای شریعت موجب شقه شدن کلیسا در آن دوران معروف نشد بلکه کشف این اصل که هیچ کلیسائی حق ندارد که خودش را در مقام ابدیّت و غایت قرار دهد . حقیقتش بواسطه ابدیّت مورد قضاوت قرار می گیرد . به همین طریق پژوهش هائی در کتاب مقدّس در مذهب پروتستان نشان داده است که کتاب مقدّس نمی تواند موضوع تعهّد ابدی و محک حقیقت ایمان باشد . همین محک دربارهٔ کلّ تاریخ مذهب و فرهنگ ، اعتبار دارد . این محک شامل یک آری است : یعنی هیچ نوعی از حقیقت ایمان را انکار نمی کند و هیچ شکلی از ایمان را که در تاریخ پدید آمده است . و شامل یک نه است : یعنی هیچ حقیقتی از ایمان را به عنوان حقیقتی ابدی نمی پذیرد مگر آن حقیقتی را که هیچ انسانی مالکش نیست . این حقیقت که چنین محکی دقیقاً با اصل پروتستان یکی است و در صلیب مسیح واقعیّت یافته ، بر پاکندهٔ برتری پروتستانیزم در مسیحیّت است .(قابل ذکر است که مؤلّف ، علیرغم ادّعایش در اینکه حقیقت ایمان در معنای ابدیّت ، قابل اثبات و بیان بواسطه فلسفه نیست ولی محک این حقیقت را بواسطه برجسته ترین عنصر شناخت شناسی در فلسفه غرب ، یعنی نفی دیالکتیکی ، به اثبات رسانید . با اینحال از عظمت این کاربرد فلسفی در امر تبیین ایمان نمی کاهد و از طرفی دیگر می توان گفت که شاید این خصلتِ طبیعی حقیقت ایمان به مثابهٔ ایثار مطلق است که پدید آورندهٔ کلّ دیالکتیک به عنوان قاطع ترین حربه شناخت ، شده است و نیز از طرفی دیگر اگر مؤلّف با عرفان اسلامی خاصّه با عرفان شیعی و حقیقت غیبت امام زمان به مثابهٔ نفی مطلق خود در عین حضور و حیات خود ، آشنائی دقیقی می داشت ، با شجاعتی که در اظهار حقایق دارد مسلّماً حاضر نمی شد که عیسی مصلوب را مظهر برترین ایمان قلمداد کند و بلکه او را در کنار امام زمان قرار می داد و حضور یک پیامبر زنده را در کنار یک امام زنده که هر دو در عرصهٔ غیبت به سر می برند ، مظهر محک نهائی حقیقت ایمان می دانست – مترجم)

فصل ششم

«حیات ایمان»

۱ – ایمان و شجاعت

هر انچه که در فصول گذشته دربارهٔ ایمان گفته شد . برخاسته از تجربه عملی ایمان است ، ایمان به مثابهٔ یک واقعیّت زنده ، یا در صورت استعاره ای خلاصه شده از حیات ایمان . این تجربه ، موضوع فصل آخر این کتاب است . قدرت و خلاّقیّت ایمان نه تنها در ماهیّت درونیِ تناقضاتِ محتوائی ایمان حضور دارد بلکه در حیات و استمرار ایمان نیز حاضر است ، و البته این هر دو وابسته به یکدیگرند . هر جا که ایمان هست کشش و تنشی نیز بین مشارکت و جدائی وجود دارد ، بین انسان صاحب ایمان و تعهّد ابدی اش به ایمان . ما معنای «تسخیر شدگی» را در توصیف تعهّد ابدی ، بکار گرفتیم . «تسخیر شدگی» مستلزم اینست که کسی که تسخیر می شود و آنچه که تسخیر می کند ، هر دو به یک زبان و در یک جا ، سخن گویند . بدون مشارکت در تعهّد ابدی خویش ، امکان ندارد که بتوان نسبت به آن توجّه و احساسی داشت . با توجّه به این حسّ ، هر عمل ایمانی مستلزم مشارکت در چیزی است که به سویش هدایت می شوی. بدون الویّت تجربه ای از ابدیّت ، هیچ ایمانی ابدی نمی تواند موجود باشد . نوع اسطوره ای ایمان بر این امر به شدّت تأکید کرده است . در اینجا حقیقتی قرار دارد که فلسفهٔ «ایمان محض» قادر به نابودی اش نیست . بدون ظهور و بروز خدا از انسان ، پاسخی برای مسئله خدا و ایمان به او ، ممکن نیست . هیچ ایمانی بدون مشارکت در آن ، وجود ندارد (در اینجا اشاره به سخن معروف و روشنفکر مآبانه ای است که ایمان را به خودی خود کافی می دانند : «ایمان محض» ! و در زبان فارسی اینگونه بیان می شود : آدم باید «دلش» صاف باشد ! یعنی نیازی به مشارکت عملی در ایمان نیست – مترجم) . ولی ایمان ، دیگر ایمان نیست بدون واقعهٔ تفکیک عنصر مخالف . کسی که ایمان دارد از ایمان جدا و منفک می شود و مستقل می گردد ، در غیر اینصورت آن را مالک شده و به مصرف می رساند و از بین می بردش . این امر موضوع یک اطمینان آنی است که هر آن دیگر وجود ندارد و موضوع ایمان نیست . عنصر «علیرغم»، در ایمان از بین می رود (ایمان در هر عملی مواجه با نقصان در توانائی و معرفت می شود و لذا بتدریج فرد را به یأس می کشاند – مترجم) شرایط بشری ، محدودیّت ها و سرگردانی ها و بیگانگی اش ، مانع مشارکت انسان در تعهّد ابدی اش می گردد اگر عنصر تفکیک و امید ، از ایمان محو گردد . واینجا حد و مرز اسطوره ها مشهود می شود : شرایط انسان و تفکیک او را از غایتش ، منکر و نفی می کند . ایمانی بدون این تفکیک و تعهّد وجود ندارد: مؤمن و تعهّد به ایمان ! فلسفهٔ «ایمان محض» ، انکار ایمان است . پیروی از یقین ایمان ، بدون مشارکت در عمل ایمانی : پیروی از شکّ ایمان ، بدون مشارکت در عمل ایمانی ! و هریک برای طبیعت ایمان :امری بنیادی است . گاهی یقین بر شک پیروزمی شود ولی نمی تواند شک را براندازد . پیروزی امروز ممکن است پیروزی فردا شود . گاهی شک بر یقین مستولی می شود ولی هنوز ایمان را دارا می باشد . در غیر اینصورت بی تفاوتی است . شک و یقین هیچکدام از بین رفتنی نیستند ، گرچه هر یک می تواند به حداقل ممکن کاهش یابد و حیات ایمان را تحلیل دهد . از آنجا که حیات ایمان ، زیستن در وضعیّت تعهّد ابدی است و هیچ انسانی بطور کامل نمی تواند بدون چنین تعهّدی باشد ، می توان گفت: نه ایمان و نه شک هیچکدام نمی تواند از انسان به عنوان یک انسان ، حذف گردد . ایمان و شک به گونه ای در تقابلند که یقین کاملِ ایمان همچون محو کامل شک ، مورد تجلیل و تمجید قرار می گیرد . براستی که آرامش و صفائی در حیات ایمانی وجود دارد که در ورای نبرد بین ایمان و شک قراردارد . ورسیدن به چنین وضعی یک آرزوی طبیعی و بر حق هر انسانی می باشد . حتّی اگر چنین مقامی حاصل شود همانطور که به کسانی که قدیّس یا مؤمنان سرسخت نامیده می شوند ، نسبت داده می شود ، باز هم عنصر شک نابود شده نیست هر چند که مغلوب است . بر حسب روایات مذهبی ، این وضع در قدیّسین به گونه ای ظاهر می شود که قدرت را توأم با قداست ، افزایش می دهد . در آنهائی که بر ایمانی تزلزل ناپذیر قرار دارند ، تعصّب و خشکه مذهبی و زهد ظاهری ، نشانه هائی آشکار از شک است که به شدّت تحت فشار قرار گرفته و دچار خود – سانسوری گردیده است . شک ، قابل احاطه و کنترل است ولی نه بواسطه خود – سانسوری و خود – تحقیری ، بلکه بواسطه شجاعت . شجاعت انکار نمی کند که شک وجود دارد و شک را به عنوان نشانه ای از محدودیّت و فناپذیری خود می پذیرد و ماهیّت و محتوای تعهّد ابدی ایمان را تصدیق و تعالی می بخشد و به عنوان یک نیاز ذاتی درکش می کند . شجاعت به امنیّتی نسبت به یک محاکمهٔ غیر قابل سئوال ، نیازی ندارد . خطر را در آغوش می گیرد بدون اینکه از زندگی خلاّقی محروم گردد . بطور مثال اگر ماهیّت تعهّد ابدی یک انسان ، عیسی مسیح باشد ، چنین ایمانی موضوع یک یقین بدون هیچ تردید ، نمی باشد بلکه موضوع یک شجاعت متهوّرانه نسبت به خطر سقوط است . حتّی اگر عیسی مسیح بطرز قدرتمندی اعتراف شده و مقبول آید و این قدرت اعتراف شدیداً هم آشکار باشد ، حقیقت این اعتراف و پذیرش ، مستلزم شجاعت و خطر پذیری است همهٔ اینهائی که دربارهٔ ایمانِ زنده ، گفته شد ، مربوط به ایمان در عمل است و نه ایمان به عنوان آن پدیدهٔ تحریف شدهٔ سنّتی و کلاسیک که درآن هیچ کنش و واکنشی و هیچ شک و شجاعتی وجود ندارد . ایمان با چنین معنائی که مورد توجّه بیشتر اعضای کلیسا ها و عموم مردم است ، از ماهیّت متحرّک و زندهٔ ایمان ، در جریان این کتاب تا به اینجا ، زدوده شده است . می توان گفت که چنین ایمان قراردادی ، بقایای مردهٔ تجربهٔ نخستین ایمان از تعهّد ابدی می باشد . مرده است ولی می تواند دوباره زنده شود ، حتّی آن ایمان راکدی که در سمبل ها اقامت دارد . در

این سمبل ها ، قدرت بکر ایمان ، هنوز موجود است . بنابر این اهمیّت ایمانهای سنّتی و راکد هم نبایستی از نظر دور بماند . این ایمان فعّال و زنده نیست ولی انرژی ایمانی را دارا می باشد و امکان فعّال شدن مجدّد را دارد و مخصوصاً در امر آموزش دینی مساعدت می کند . امر بیهوده ای نیست که سمبل های کهن ایمان و ظهورات تاریخی آن به عنوان آموزش بکار گرفته شود . خطر چنین آموزش هائی که درآن تعلیم و تربیت واسطهٔ ایمان می شود و به عنوان یک ایمان سنّتی باقی می ماند ، اینست که هرگز نمی تواند به سوی یک ایمان زنده راهی بگشاید . بهر حال اگر این مسئله ، موجب شود که مردم نسبت به این آموزش ها مشکوک و بیزار شوند تا اینکه سئوالات مستقل و بنیادین ایمان از خود وجود برخیزد ، می تواند منجر به حیات قدرتمندی از ایمان شود و نیز می تواند منجر به پوچی و بدبینی شود و نهایتاً به یکی از انواع بت پرستانهٔ تعهّدات ختم شود .

ایمان زنده شامل شک دربارهٔ خودش می باشد و شجاعتِ حمل این شک در خویش و نیز شجاعتِ پذیرشِ خطر این شک . عنصری از اطمینان آنی در هر ایمانی وجود دارد که موضوعی نسبت به شک و شجاعت و خطر پذیری نیست بلکه خودِ تعهّد مطلق است و این مطلقیّت نهایتاً شامل خود عنصر اطمینان نیز می شود و هر آن ، اطمینانی را در مهلکه شک می نهد و در احساسات ، اضطرابات امید و خلسه گی تجربه می شود . ولی هرگز در انزوا و منفک از امور واقعی زندگی قابل تجربه نیست و فقط ذهنی تحلیل گراست که می تواند این امر را بطور تئوریک تبدیل به موضوعی جداگانه کند ، جدا از واقعیّت . چنین تجرید و تفکیک تئوریک ، اساس کلّ این کتاب بوده است : این ، راهی برای تعریف ایمان به مثابهٔ میثاق ابدی است . ولی حیات ایمان بخودی خود چنین ماهیّت تحلیلی را دربرندارد . بنابراین شک دربارهٔ محتوای حسّی ایمان منجر به ضدّ ایمان در تمامیّتش می شود ، و ایمان به عنوان یک عمل کلّی ، بایستی خودش را بواسطه شجاعت ، اصلاح و تصدیق کند .

کاربرد واژهٔ «شجاعت» نیاز به تفسیر بیشتری مخصوصاً در رابطهٔ با ایمان دارد . در فرمولی کوتاه می توان گفت ، شجاعت در ایمان ، عنصری از ایمان است که به خطر ایمان مربوط می شود . و نمی توان ایمان را بر جای شجاعت گذاشت و نیز نمی توان ایمان را بدون شجاعت ، توصیف نمود . در ادبیّات اسطوره ای (عرفانی) ، «دیدار با خداوند» به عنوان وضعیّتی توصیف می شود که در ورای ایمان قرار دارد که پس از زندگیِ خاکی و یا لحظه ای در بطن آن رخ می دهد . در اتّحادی کامل با وجود الهی ، عنصر فاصله از بین می رود توأم با شک و شجاعت و خطر و ناامنی اش . محدود ، به عرصهٔ نامحدود برده می شود : این وضع یک انسان معمولی نیست . در وضعیّتِ جدائی و محدودیّت ، شجاعت و خطر پذیری متعلّق به ایمان است . خطر پذیری ایمان ، ماهیّت محسوسِ تعهّد ابدی آن است . ولی ممکن است این تعهّد و خطری که بکار می رود دربارهٔ یک ابدیّت و غایتی راستین نباشد . به زبان مذهبی یعنی اینکه ممکن است عنصری بت پرستانه در ایمان فرد باشد . ممکن است یک میل ذهنی باشد که بر محتوای ایمان افزوده شده است ، ممکن است که یک نفع طبقاتی و یا فرقه ای موجب شود که به یک سنّت منسوخی متوسّل شویم ، ممکن است که قطعه ای از واقعیّت که توان ظهور و بروز ندارد مبدّل به موضوع تعهّد ابدی شود . همانطور که در مذاهب چند خدائی جدید و قدیم چنین است . ممکن است تلاشی برای بکارگرفتن امری ابدی برای ایده و مقصدی شخصی باشد ، همانطور که درآداب جادوگری و نیز مراسم عبادی همه مذاهب دیده می شود . و ممکن است اشتباه گرفتن حاملِ ابدیّت با خود ابدیّت باشد . این مسائل در رابطه با همه انواع مذاهب اتّفاق افتاده است و شامل نخستین داستانهای انجیل اوّل شده است و خطری دائمی برای مسیحیّت است . اعتراض علیه این خطا و سردرگمی در انجیل چهارّم یافت می شود آنجا که عیسی مسیح می گوید :«کسی که به من ایمان دارد به من ایمان ندارد بلکه به کسی ایمان دارد که مرا فرستاده است.» ولی دگماتیزم کلاسیک و دخل و تصرّف هائی که در اموری عبادی زندگی روزمره وجود دارد از این خطر و ضرر مصون نیست و همواره آن را دارا می باشد . معذالک یک مسیحی می تواند این شجاعت را در اصلاح و تطبیق ایمانش داشته باشد بواسطه ایمان به عیسی به عنوان مصلوب . او از امکانِ اجتناب ناپذیر این انحراف بت پرستانه ، آگاه است و بلکه همچنین از این حقیقت که در تصویر مسیح ، محکی بر علیه سوءاستفاده بت پرستانه از این تصویر ، موجود است :صلیب !(مصلوب بودن بُت – صورت) . از بطن این محک ، پیامی خارج می شود که ماهیّت خاصّ مسیحیّت است و شجاعتِ این اصلاح و تزکیهٔ ایمان به عیسی مصلوب را ممکن می سازد ، گوئی که علیرغم همه نیروهای جداکنندهٔ انسان از خدایش ، این معضله توسط خود خداوند ، جبران می شود . یکی از نیروهای جداکننده ، شکّی است که سعی می کند مانع بروز شجاعت در این تصدیق و تطبیق مجدّد ایمان باشد . در چنین موقعیّتی ، ایمان هنوزهم می تواند تأئید شود اگر این اطمینان داده شود که حتّی شکست در خطر ایمان ، قادر به جداسازی شهامت ایمان از موضوع ابدیّت نباشد . و این تنها اعتماد مطلقِ ایمان است که منطبق با تنها محتوای مطلق ایمان است ، گوئی که در رابطه با ابدیّت ، همواره در حال دریافت هستیم و هرگز در حال ایثار نیستیم : رحمت مطلقه ایمان به مؤمن ! ما هرگز قادر نیستیم که بین فاصلهٔ بی انتهای ابدیّت و میرائی پلی بزنیم تا آنجا که مربوط به محدودیّت و میرائی است . واین امر به تنهائی ضامن شجاعتِ ایمان است و آن را ممکن می سازد . وخطر شکست و خطا و بت پرستی و انحراف از بین رفتنی است زیرا شکست نمی تواند ما را از تعهّد ابدی مان ، جدا سازد ، این تعهّد ذاتی به ابدیّت موجب شکسته شدنِ بتِ شکست ، می شود .

۲ – ایمان و انسجام شخصیّت

این ملاحظهٔ اخیر در رابطهٔ بین ایمان و مسائل زندگی فرد به عنوان یک شخصیت مستقل ، امری تعیین کننده است . اگر ایمان ، وضعیّت قرار گرفتن در تعهّد جاودانه است ، همه امور ابتدائی زندگی به آن معطوف است ، تعهّد جاودانه به سرنوشت خویش موجب پیدایش عمق و جهت است و اتّحاد سائر تعلّقات با کلّ شخصیّت . یک زندگی فردی که چنین کیفیّتی دارد ، منسجم است و قدرت این انسجام همان ایمان است . بایستی در اینجا مجدّداً بگوئیم که چنین ادّعائی بیهوده خواهد بود اگر ایمان در معنای مسخ شده اش بوده باشد : اعتقاد به چیزها ، بدون هیچ یقینی .
تعهّد ابدی به کلّیهٔ جوانب واقعیّت و شخصیّت انسان مربوط است . ابدیّت ، موضوعی در کنار سائر موضوعات است ولی زمینهٔ همه موضوعات . همانطور که ابدیّت بستر همه چیزهاست پس تعهّد به آن ، مرکز انسجام و اتحادّ کلّ زندگی فرد است . بدون آن بودن ، بدون مرکز بودن است. چنین وضعی فقط می تواند حس شود و نه اینکه کاملاً دریافت گردد زیرا وجود انسانی کاملاً از یک مرکزیّتی مشتق شده که خود آن مرکزیّت ، فقدانِ وجود انسان است . به همین دلیل نمی توان پذیرفت که انسانی بدون تعهّد ابدی و ایمان ، وجود داشته باشد . تعهّد ابدی ، تعهّدی آتشین و عاطفی است : موضوعی از عاطفه ای بی پایان است . وعاطفه بدون اساس جسمانی ، واقعی نیست حتّی اگر بسیار هم روحانی باشد . در هر عمل محسوس ایمانی ، بدن نیز مشارکت دارد زیرا ایمان محسوس یک عمل شدید عاطفی است . بدن می تواند هم در یک خلسه حیاتی مشارکت کند و هم در خلسه ای که به سمت یک خلسه روحانی می رود . ولی هم در گشایش و به سرانجام رسیدگی و هم در محدودیّت و فشار حیاتی ، بدن در حیات ایمان مشارکت می کند . همین امر دربارهٔ تلاش های ناخود آگاه که غرایز روانی نامیده می شود ، نیز مصداق دارد و انتخاب سمبل ها و انواع ایمان را تعیین می کند . بنابر این هر مجتمعی از ایمان سعی می کند که تلاش های ناخودآگاه اعضای خود را شکل دهد ، مخصوصاً در نسل های جدید. اگر ایمان کسی، خودش را در سمبل هائی بیان کند که مناسب تلاش های ناخودآگاهش باشد ، هرگز به تشنّج و درگیری نمی انجامد . نیازی به فشار ندارند زیرا تعالی یافته و با فعّالیّتهای آگاهانه فرد در اتّحادند . ایمان همچنین هدایت کنندهٔ زندگی آگاهانه فرد است بواسطه آنکه موضوع مرکزی تمرکز بخشیدن به شخصیّت اوست . اختلال و پریشانی در سیستم آگاهی فرد ، یکی از مهمترین مسائل زندگی افراد بشری می باشد . اگر آن مرکزِ اتّحاد ، مفقود باشد ، انواع نامحدود تقابل در جهان و نیز در اندرون انسان ، می تواند کارخانهٔ تولید انواع ناهماهنگی و فروپاشی در نظام شخصیّت فرد باشد . وهیچ مرکزیّتی جز مرکز تعهّد جاودانه اندیشه بشر ، قدرت هماهنگی واتّحاد را ندارد . ایمان به روش های گوناگونی به حیات فکری انسان انسجام و تمرکز می بخشد و قلمرو اصلی را به او نشان می دهد . می تواند نوعی انضباط باشد و یا نوعی از عبادت و تأمّلات درونی و یا نوعی از تمرکز بر روی کارهای روزمره ، و یا اهدافی مخصوص و یا می تواند توجّهی خاص به دیگر انسانها باشد . در هر موردی ، ایمان پیش فرض است : هیچکدام بدون ایمان امکان پذیر نیست . عملکرد روحی بشر ، خلاقیّت هنری ، شناخت علمی ، نظامهای رفتاری و سازمانهای سیاسی ، بطور آگاه یا ناخودآگاه انواعی از ظهور و بروز تعهّد جاودانه اند که القاء کنندهٔ احساس و خلاّقیّت و انرژی حیاتی می باشد که مانع از استهلاک روانی می شود و ادامهٔ حیات را ممکن می سازد .
تاکنون نشان دادیم که ایمان تعیین کننده و انسجام دهنده همه عناصر زندگی شخصی است و چگونه و چرا قدرت مرکزی وجود است . و بدین طریق تصویری از آنچه که ایمان می تواند انجام دهد ، ارائه نمودیم . ولی در این تصویر ، نیروهای ناهماهنگ کننده و بیماری زائی را که مانع ایمان از خلاّقیّت و سازندگی و انسجام شخصیّت ، می شوند را وارد نکرده ایم ، حتّی در شخصیّت هائی که نمایندگان ایمان بشمار می روند مثل قدیّسین ، عرفا و پیامبران . آدمی فقط در مقاطعی از زمان دارای انسجام مطلوبی است و در کلّیهٔ ابعاد هستی خود از عناصر تفرقه و بیماری نیز برخوردار است . می توان گفت که قدرت هماهنگ کنندهٔ ایمان ، قدرت شفا بخشی آن است . چنین ادّعائی بهر حال محتاج اظهار نظری از دیدگاه «زبان» و تحریف هائی می شود که رابطه ایمان و شفابخشی را مخدوش کرده است . به لحاظ زبان شناسی و تجربی ، بایستی بین قدرت هماهنگی ایمان و قدرت شفا بخشی آن تمایزی قرار داد . شفای ایمانی به عنوان واژه ای که عملاً بکار می رود ، عبارت است از تلاش برای شفا دادن به دیگران و یا بخویشتن بواسطه تمرکز روانی بر قدرت شفا بخشی ایمان در خویشتن و یا دیگران . چنین قدرتی از شفابخشی در طبیعت و نیز انسان وجود دارد و می تواند بواسطه تمرکز روانی تقویت شود . در یک حسّ غیر افراطی می توان از یک قدرت جادوئی سخن گفت : و مسلّماً جادوی شفا بخشی درروابط انسانی و نیز در رابطه انسان با خودش ، همواره وجود داشته است . این یک تجربه روزمره است و گاه آدمی در قدرت خودش متحیّر می گردد ولی نبایستی در اینجا از واژهٔ «ایمان» استفاده کرد و نیز نبایستی آن را با قدرت هماهنگ کنندگی تعهّد ابدی ، اشتباه گرفت . قدرت هماهنگ کننده و وحدت بخش ایمان در یک وضعیّت محسوس و عینی ، وابسته به عوامل درونی و برونی است . عوامل درونی ، میزانی است که فرد در سمتش برای قدرت ایمان آماده می شود که به چه حدّی از قدرت و عاطفه نسبت به تعهّد قلبی خود رسیده است . چنین آمادگی و گشایشی در معنای مذهبی اش ، «رحمت و بخشایش » نامیده می شود زیرا داده می شود و به طور عمدی به دست نمی آید . عوامل بیرونی

نیز میزانی است که یک ایمان بسویش برای کسب عناصر بت پرستانه و فرمالیستی ، حرکت می کند تا مظهر یک ابدیّت عینی را درک کند . ایمان بت پرستانه که همواره در بیرون در جستجوی پرستش محسوس و فیزیکی است از قدرت بسیار محدودی برخوردار است : می تواند به شدّت عاطفی باشد و قدرت ابتدائی هماهنگ کنندگی را تجربه کند ، می تواند شفا بخش باشد و شخصیّت را انسجام دهد . خدایان مذاهب کهن قدرت شفادهندگی را به نمایش گذاشته اند ، نه تنها به روش جادوئی بلکه به روش انسجام بخشیدن به هویّت فرد . موضوعات بت پرستی سکولاریسم مدرن از قبیل «ملّت» و «پیروزی» نیز قدرتی از شفابخشی را به نمایش گذاشته اند نه تنها بواسطه جادوی کلام رهبران و شعارها و وعده ها ، بلکه با به سرانجام رسانیدن تلاش های ناکام برای یک زندگی با معنا . ولی بستر هماهنگیِ هویّت در این موارد ، بسیار باریک و شکننده است . ایمان بت پرستانه دیر یا زود فرو می پاشد و بیماری ها بیش از پیش رخ می نماید . یک عنصر محدود که بواسطهٔ اندیشهٔ ابدیّت به ارتقاء رسیده است بواسطه عناصر «محدود» دیگری مورد تهاجم قرار می گیرد . اندیشه دچار تفرقه و تجزیه می شود حتّی اگر هر یک از این عناصر دارای ارزشی برتر باشند . ارضای انگیزه های ناخودآگاه طولی نمی انجامد : زیرا آنها تحت فشارند و یا در طغیانی بروز می کنند . تمرکز فکر نیز از بین می رود زیرا موضوع بیرونی تمرکز ، ماهیّت ارضائی خود را از دست داده است . خلاّقیّت روحی در این موارد ماهیّتی شدیداً سطحی و بی مایه از خود بروز می دهند زیرا هیچ معنائی ابدی به آن عمق نبخشیده است . عاطفهٔ ایمان تبدیل به رنج حاصل از پیروزی شک و یأس می شود و در موارد بسیاری که سعی در فرار از این وضع نموده اند به صورت امراض عصبی و روانی بروز کرده است . ایمان فرمالیستی و صورت گرا از قدرت فرو پاشندگی شدیدتری برخوردار است تا بی تفاوتی . زیرا ایمان است وبوجود آورنده یک انسجامی موقتی است . و این بدترین خطر ایمان بت پرستانه ای است که تحت رهبری بد قرار گرفته است و به همین دلیل است که رسالت پیامبران در ورای همه رسالتهائی قراردارند که بر علیه ایمان بت پرستانه و تحریف شده ، می جنگد .

قدرت شفابخشی ایمان ، این سئوال را بر می انگیزد که این شفاعت و درمان چه رابطه ای با انواع دیگر درمان ها دارد . خاطر نشان کردیم که یک عنصر جادوگونه ای که از کسی به کس دیگری منتقل می شود می تواند موجب شفا گردد بی اینکه هیچ روش علمی و طبّی دخالت کند . در اینجا همه انواع درمانهای دیگر در طرفی مخالف قرار می گیرند و هیچکدام نبایستی اعتبار این نوع درمان را منکر شوند زیرا همه کانالها و روش ها و مؤسّسات درمانی نیز کمابیش و آگاه و ناخودآگاه از این قدرت شفابخشی برخوردارند و هیچ روش خاصّی ، اعتبار خاصّی ندارد . معذالک احتمالاً به لحاظ مفهوم هر یک از آنها می تواند متعلّق به عملکردی خاصّ باشد که به صورت فرمول در آمده و ماهیّتی بت پرستانه و فنّی و تخصّصی گرفته و لذا از قدرت درمانی تهی شده است . وشاید بتوان گفت که قدرت شفا بخشی ایمان به تمامیّت یک شخصیّت مربوط است و مستقل از هر مرض جسمی یا روانی است و به طور مثبت یا منفی در تمام لحظات زندگی فرد مؤثر است و عمل می کند (یعنی یک ایمان ساقط شده حتّی می تواند بیماری تولید کند چه از طریق وجود یک طبیب و یا هر فرد دیگری – مترجم) که مقدّم است بر هر نوع فعّالیّت طبّی – درمانی و به همراه آن است و نیز از آن پیروی می کند . ولی برای توسعه و تکامل شخصیّت به خودی خود کفایت نمی کند (یعنی شفای ایمانی لزوماً موجب شفای ایمان و ارتقاء ایمانی در فرد شفا یافته نمی شود و چه بسا اکثراً نتیجه معکوس می دهد و نمونه این مورد معجزات شفابخش پیامبران و عارفان و حکیمان بزرگ است که موجب افزایش کفر وانکار بوده است – مترجم) . در عرصهٔ محدودیّت و بیگانگی و سرگردانی ها ، انسان یک کلّ نیست بلکه تجزیه شده در عناصر و اشیاء است . و هر یک از این عناصر و اشیاء می تواند بطور مستقل به عناصر دیگری تجزیه شود . عضوی از بدن می تواند مریض باشد بدون آنکه این بیماری و ناهماهنگی به روان سرایت کند: و روان می تواند رنجور باشد بدون اینکه هیچ اختلالی در تن آشکار باشد . در برخی از امراض روانی مخصوصاً عصبیّت ، و در اغلب امراض جسمانی ، حیات روحی می تواند کاملاً سالم بماند و بلکه رشد هم بکند . بنابر این علوم پزشکی فقط در مواردی بایستی عمل کند که عضو و عنصری مجزّا از کلّ شخصیّت ، دچار اختلال شده است . این امر در مورد امراض جسمی و روانی توأماً صدق می کند . وهیچ تضادّی بین علوم پزشکی و قدرت شفابخشی ایمان وجود ندارد . وبدیهی است که علوم پزشکی در جنبهٔ فیزیکی و روانی هرگز نمی تواند انسجام کلّی شخصیّت را موجب شود . فقط ایمان می تواند چنین کند . تضادّ بین این دو نوع شفا برطرف می شود اگر هر یک عملکرد و ماهیّت و حدود خود را درک کنند . پس این دو نیز نبایستی نگران عنصر سوّم ، شفای جادوئی ، باشند بلکه بایستی این عنصر سوّم را نیز پذیرا باشند و بر محدودیّت های بزرگش نیز آگاه شوند .

به تعداد انواع ایمانها ، انواع شخصیّت های منسجم وجود دارد . ونیز نوعی از انسجام وجود دارد که حاصل هماهنگی و اتّحاد انواع متفاوتِ انسجامهاست . چنین نوعی از شخصیّت است که توسط مسیحیّت نخستین خلق شده که مکرراً در تاریخ کلیسای مسیحی گم شده ، یافته شده و باز گم شده است . وهویّت چنین شخصیّت جامعی که حاوی همه شخصیّت های ممکن است فقط از نقطه نظر ایمان به تنهائی قابل توصیف نیست : بلکه ما را به سمتی می برد که ایمان و عشق و نیز ایمان و عمل توأماً حضور دارند (مثل ایمان عرفانی و شخصیّت های عرفانی – مترجم)

۳ – ایمان ، عشق و عمل

از زمانی که سنت پُل مورد تهاجم قرار گرفت بواسطه اینکه معتقد بود که ایمان امری داده شده از طرف رحمت پروردگار است و نه امری رفتاری از طرف بشر که مورد پذیرش خدا قرار گیرد ، مسئله ایمان در رابطه با عشق و عمل همواره مورد سئوال و جواب به روش های گوناگونی بوده است . این سئوال و جواب معنائی کاملاً متفاوت دارند اینکه ایمان به عنوان اعتقادی نامطمئن به چیزهائی باشد و یا اینکه به عنوان وضعیّتی از تعهّد ابدی . در مورد اوّل طبیعی است که هر رابطه و وابستگی مستقیم عشق و عمل با ایمان ، انکار شود و در مورد دوّم ، عشق و عمل در ایمان غرق هستند و از آن جدا شدنی نمی باشند . علیرغم همه تحریف هائی که دربارهٔ تعریف ایمان وجود دارد ، این وضع دوّمی همان دکترین کلاسیک و همیشگی ایمان است هر چند که بطور درستی بیان نشده است .
آدمی فقط می تواند بطور ابدی ، متعهّد به چیزی باشد که بطور جوهری متعلّق به آن است و به لحاظ وجودی از آن مستقل می باشد و در غیر این صورت تعهّد معنائی ندارد . در اعتقاد به وجود خدا ، آنگونه که دیده ایم ، بخودی خود ایمانی وجود ندارد .بلکه در رغبت و تعهّد قلبی و بی انتهائی دربارهٔ رسیدن به او و دیدار با اوست که ایمان وجود دارد (از نظر قرآن نیز به همینگونه است و بر خلاف تصوّر عامّه ، کافر کسی نیست که لزوماً منکر وجود خدا باشد بلکه کسی است که خدا را بسیار دور و دست نایافتنی می داند – مترجم) . واین امر مستلزم اتّحاد مجدّد است با آنچه که از آن دور شده ایم . اشتیاق بسوی چنین اتّحادی و از بین بردن این فاصله ، همان چیزی است که «عشق» نام دارد . پس تعهّد ایمانی با شوق عشق ، ماهیّتی واحد دارد :شوق به اتّصال مجدّد دربارهٔ آنچه که از آن منفک شده ایم ولی بدان مشتاقیم . در فرامین بزرگی که بواسطه عیسی مسیح از کتاب عهد عتیق ، تصدیق شده ، موضوع تعهّد ابدی و موضوع عشق نامشروط و مطلق ، خدا است . واز اینجاست که عشق خدا ، منشأ عشق همسایه و خویشتن است . وازاین روست که در تمام ادبیات مربوط به کتاب مقدّس ،«ترس از خدا » و «عشق به مسیح» است که تعیین کنندهٔ رفتار یک مؤمن نسبت به دیگران می باشد (در قرآن نیز چنین است و ملاک عشق به خدا ، عشق به پیامبر و اولیای خداست و ترس از خدا نشانهٔ عشق به او می باشد – مترجم) . در مذاهب هندو و بودائیسم ، ایمان به یک انسان جاودانه (مثل بودا) است که مبدأ و معاد ایمان می باشد و ماهیّت هر ایمان دیگری را نیز معلوم می کند . آگاهی نسبت به هویّت جاودانه در «یک» ، محلّ خلق و تصدیق هویّت همه چیزهاست و این هویّت را ممکن و لازم می سازد . این تصوّر و درک حاصل از کتاب مقدّس دربارهٔ عشق نیست که مرکزیّت شخصیّت انسان را می سازد بلکه این عشق است که در حسّ اشتیاق به اتّصال مجدّد وجود دارد و وجود انسان را در برگرفته است . در هر نوعی از ایمان ، عشق و عمل به صورت امری از بیرون به انسان القاء نمی شود بلکه امری است که از مرکزیّت شخصیّت بر کلّ وجود جاری می گردد ، ایمان هرگز ضعیف تراز قدرت تعهّد باطنی نیست بلکه جوهرهٔ این تعهّد است . جدائی ایمان و عشق از نشانه های زوال هر مذهب است و هنگامی که مذهب یهود مبدّل به احکام عبادی محض میشود ، هنگامی که مذاهب هندو تبدیل به مراسم تبرّکی – جادوئی محض می شود و هنگامی که مسیحیّت به هر دوی این انحراف مبتلا می گردد و مجبور به افزودن دستگاههای دکترین حقوقی میشود ، مسئله رابطهٔ ایمان و عشق در درون و برون این مذاهب ، مانعی غیر قابل عبور شده و مردم به رفتارها و مکاتب غیر مذهبی روی می آورند . آنها برای تن در ندادن به این ایمانهای مسخ شده ، مجبور به انکار کلّ دین و ایمان می شوند . و امّا سئوال اینست که : آیا عشقی بدون ایمان وجود دارد ؟ بدون شک عشقی بدون داشتن یک دکترین و سیستم اخلاقی مدوّن ، وجود دارد : تاریخ نشان می دهد که هولناکترین جنایاتی که بر علیه عشق اتفاق افتاده ، تحت عنوان دفاع از دکترین های متعصّبانه بوده است : دفاع از فلسفه های مذهبی ! ایمان به عنوان سیستم عاطفی و یک نظام فلسفی مدوّن شده از قبل هرگز نمی تواند مولّد عشق باشد . ولی ایمان به عنوان قرار گرفتن در وضعیّت تعهّد جاودانهٔ باطنی ، شامل عشق است که به مثابهٔ عطش برای وصال با مبدأ آن حسّ جاودانه می باشد . بهر حال این سئوال که آیا عشق بدون ایمان ممکن است ، باقی می ماند . آیا انسان می تواند عاشق کسی شود که هیچ تعهّدی جاودانه ندارد؟ این صورت واقعی سئوال است . پاسخ اینست که البتّه انسانی وجود ندارد که به چیزی بطور لامتناهی در درون خود متعهّد نباشد ، یعنی اینکه بطور کلّی ، انسانی مطلقاً عاری از ایمان ، وجود ندارد (و آن چیز لزوماً قابل بیانی منطقی هم نیست – مترجم) . عشق در هر انسانی موجود است هر چند که پنهان باشد . زیرا هر انسانی ذاتاً در عطش وصلت با منشأ آن حسّی است که تعهّد جاوید را القاء می کند (که منشأ مطلق پرستی و عشق است – مترجم) . دربارهٔ انحرافات و مسخ شدگی گوناگون معنای ایمان به اندازه کافی بحث کرده ایم .کلّ این مباحث به گونه ای دربارهٔ معنای عشق نیز وجود دارد . یکی از اینها که بایستی ذکر شود اینست : کاهش و نزول عشق در عاطفه ای کور . همچون ایمان ، عاطفه و احساس در تجربهٔ عشق درگیر است . ولی این موجب نمی شود که عشق را مبدّل به احساس محض کند . عشق ، نیروی زیر بنائی هر چیزی است که از آن چیز فرا می رود و به سوی وصلت با «یگانه» در حرکت است و نیز بطور لامتناهی میل رجعت به منشأ زیر بنائی خود دارد که از آن جدا شده است (در اینجا مفهومِ «ایمان به عشق» ، پیدا می شود که صورت دیگرِ

«عشق به ایمان » می باشد – مترجم) انواع عشق ، تشخیص داده شده است و عشق شهوانی از نوع اسطورهٔ یونانی (eros) در تقابل با عشق نوعی مسیحی (agape) قرار گرفته است که عشقی فراقی و حیرانی است و از نوع عشق خدا به انسان است و در میان بشر از نوع عشق خواهرانه و یا برادرانه می باشد .«eros» به معنای عطش ارضای خویش بواسطه دیگری است ولی «agape» درست وضعیّتی معکوس دارد و به معنای تسلیم کردن خویش برای رضای دیگری است . ولی چنین جایگزینی ای ممکن نیست و عملاً هم وجود ندارد .آنچه که «انواع عشق» نامیده می شود درجات و کیفیّات عشق است که در یکدیگر نهفته است و در وضع منحرف شده اش دچار تناقض می شود . هیچ عشقی بدون اتحادِ eros و agape وجود ندارد . agape بدون eros، پیروی از یک حکم اخلاقی است ، بی هیچ گرمی و اشتیاق و عملی . و eros بدونagape، اشتیاقی پریشان و متشنّج است که استقلال وجودی طرف مقابل را به کلّی در عمل انکار می کند ، دوست داشتن و دوست داشته شدن را . عشق شدید تر ،ایمان شدیدتر را دارا می باشد تا بتواند بر جنبهٔ بت پرستانه و پلیدش ، فائق آید . یک مؤمن خشن و عصبی و دُگم نمی تواند چیزی یا کسی را که بر خلاف دگماتیزم اوست . ، دوست بدارد . وایمان بت پرستانه بواسطه طبیعتش ، دگم و عصبانی است و عنصرشک را که عامل ارتقاء ایمان است ، در درون خود مخفی و تحت فشار می دارد (و به سوی ریا و بیماری می رود تا آنجا منجر می شود و به کلّی منکر تعهّد ابدی خود می گردد – مترجم) . بروز آنی عشق ، عمل است . الهیّون بسیار بحث کرده اند که چگونه یک ایمان می تواند به عرصهٔ عمل وارد شود . پاسخ اینست : زیرا برخوردار از عشق است و عشق به «عمل» می آید . حلقه واسط بین ایمان و عمل نیز عشق است . وقتی که مصلحین اجتماعی معتقدند که رستگاری و نجات ، متّکی به کار است و دکترین کاتولیک روم را که معتقد به ایمان محض در امر رستگاری است ، مورد انتقاد قرار می دهند ، حق دارند که کار را به عنوان وسیله ای برای رسیدن به خدا ، انکار کنند . فقط خدا می تواند انسان گمشده را به خودش برگرداند . ولی این مصلحین متوّجه نیستند و کاتولیک ها نیز به سختی درک می کنند که عشق ، عنصری از ایمان است اگر ایمان به عنوان تعهّد و توجّهی جاوید فهمیده شود . ایمان دارای عشق است ، و عشق در عمل، زندگی می کند : از این حس ، ایمان در کارها ، فعّال می شود . هر کجا که تعهّد ابدی به صورت یک حسّ جاری است ، عطش وجود دارد که محتوای این تعهّد را به فعل آورد . «تعهّد» در تعریف خاصّ خودش شامل اشتیاق به عمل است . نوع عمل نیز بسته به نوع ایمان است . ایمانِ هستی شناسانه همواره به فراسوی جدائی هستی ها از یکدیگر ، میل می کند . ایمان اخلاقی نیز سعی می کند که واقعیّتِ بیگانه شده را دگرگون سازد و به خود آورد . در این هر دو ، عشق ، فعّال است . در ایمان نوع اوّل ، کیفیّت شهوانی عشق ، مایل به وصلت با معشوق است که در آن وصلت ، چیزی ورای عاشق و معشوق وجود دارد . در ایمان نوع دوّم کیفیّتِ تقوائی عشق ، به سمتی میل می کند که معشوق را بپذیرد و او را متحوّل نموده و با ماهیّت اندرونی و قدرت نهانش متّصل گردد . عشق عرفانی از طریقِ نفی خویشتن ، به کام می رسد . عشق اخلاقی بواسطه اصلاح و تطبیق فرد ، ارتقاء می یابد . قلمرو فعّالیّتی که حاصل عشق عرفانی است ، زاهدانه می باشد ولی در عشق اخلاقی ، قانونمندی و قالبهای رفتاری مسلّط است . در هر دو مورد ، ایمان تعیین کنندهٔ نوعی از عشق و نوعی از عمل است .

اینها نمونه هائی از طبیعت قطبی و تقارن ایمان ، هستند و مثالهای فراوان دیگری در این باره وجود دارد . ایمان لوتری در طبع «ایثار فردی» به عمل اجتماعی کمتری تمایل می کند تا ایمان کالوینی که اساساً حرمت و تبعیّت از خدا را شامل می شود . ایمان اومانیستی در طبع عقلانیّت بنیادین خود ، بیشتر مطلوب امور آموزشی و دموکراتیک است تا ایمان سنّتی مسیحی که بر اساس احساس گناه و شرارت ساختار واقعیّت دنیا ، استوار می باشد . ایمان پروتستانی در طبعِ میل به رابطه ای بی واسطه با خدا ، موجب پدید آمدن شخصیّت های مستقل بیشتری می شود تا ایمان کاتولیکی که به وساطتِ تعهّدی ابدی ، عشق را شامل است و عمل را تعیین می کند و نیروئی ابدی در پشت سر هر دو می باشد .

۴ – ارتباطات ایمان و ظهور و بروزهای آن

نشان داده ایم که ایمان هنگامی واقعیّت می یابد که بتواند رابطه برقرار کند و وارد جامعه شود . ویا بطور دقیق تر زبانِ اجتماعی خود را پیدا کند . گردهمائی بیرون عشق و ایمان نیز در همین راستا می باشد : عشق ، دلیلی از ایمان است ، میل به اتّصال با چیزی که از خود بوده ولی جدا افتاده است . این امر ، ایمان را تبدیل به موضوعی اجتماعی – ارتباطی می کند . وبالاخره ، از آنجا که ایمان به سوی عمل می رود و عمل مستلزم رابطه است ، وضعیّت تعهّد ابدی فقط در بطن عملِ اجتماعی ، فعّال می شود .

مسائل مربوط به این وضعیّت در رابطه با ایمان و شک قبلاً بحث شده است . بیان اعتقادی آنچه که از این بحث برمی آید در درجه دوّم اهمیّت قرار دارد ولی بیان و ظهور بنیادی تری از تعهّد ابدی در ارتباط اجتماعی ایمان ، نهفته است که لزوماً اعتقادی – ذهنی نیست . همانطور که قبلاً دیدیم همه ظهور و بروز تعهّد ابدی ایمان سمبلیک است زیرا در شکل غیر سمبلیک قابل بیان نیست . ولی باید بین دو نوع شکل اساسی بیان

سمبلیک تفاوت قائل شد – الهامی و کرداری : در بیان سنّتی اش : اسطوره ای و عبادی : باطنی و ظاهری . ارتباط اجتماعی ایمان ، خودش را از طریق آداب شکل می دهد و از طریق سمبل های اسطوره ای ، تفسیر می کند . این دو متقابلاً به هم وابسته اند . آنچه که در آداب به اجرا در می آید در اسطوره متصوّر است و به عکس نیز . بدون این دو روش از ظهور و بروز شخصیّت فردی ، ایمانی وجود ندارد . حتّی اگر ملیّت و پیروزی جمعی ، محتوای ایمانی را بسازد آداب و اسطوره ها به آن مربوط می شوند . این امر کاملاً شناخته شده است که نظامهای استبدادی و انحصارگر یک سیستم کاربردی ماهرانه ای از آداب پدید می آورند که حاصل دست درازی به برخی از سمبل هاست و در خیال پرورده شده است و در عمل بکار می آید و هر چند که محتوائی عبث دارد ولی بنیانگر آن ایمانی است که کلّ نظام بر اساس آن قرار گرفته است . رابطهٔ انحصار طلبانه و استبدادی ِ ایمان ، خود را در فعالیّتهای عبادی و سمبل های تخیّلی معرّفی می کند به همان گونه ای که نظامهای مستبدّ مذهبی و گروههای انحصار طلب می کنند . بهر حال در همه مذاهب جاری ، عنصری از اعتراض بر علیه عناصر بت پرستانه ای وجود دارد که توسط حاکمیّت مستبد سیاسی حمایت می شود . حیات ایمان ، حیات ارتباط جمعی ایمان است ، نه فقط در فعّالیّتهای اجتماعی و مؤسّسات رفتاری اش بلکه در حیات باطنی اعضایش . جدائی از فعّالیّتهای اجتماعی ایمان لزوماً به معنای جدائی از خود اجتماع ایمانی نیست . می تواند روشی برای تشدید و تقویت روحانی ارتباط ایمانی باشد که بر کلّ اجتماع ایمانی حاکم است ، مثل انزوای اختیاری . غالباً کسی که چنین انزوائی اختیار می کند مجدّداً به اجتماع باز می گردد با همان زبان سابق ولی سمبل هائی که نو کرده است . زیرا حتّی در تنهائی و انزوای عرفانی نیز بدون ارتباط با اجتماع ایمانی ، حیاتی از ایمان وجود ندارد . وبعلاوه هیچ ارتباط اجتماعی بدون ارتباط ایمانی، وجود ندارد . (در اینجا منظور از ارتباط ، ارتباطی باطنی و روحی و پایدار است نه ارتباطی فقط فیزیکی و صرفاً اقتصادی یا سیاسی – مترجم) . گروههائی وجود دارند که با هم متحدّند و منافعی متقابل دارند و تا این منافع موجود است این ارتباط هم ادامه می یابد . وگروههائی هستند که به طور طبیعی به صورت فامیل و قبیله پدید آمده اند و هنگامی از بین می روند که شرایط زندگیشان دچار تغییراتی اساسی شود . هیچکدام از این دو نوع اجتماع ، اجتماع ایمانی نیست . این نوع اجتماعات طبیعی و منفعتی ، اجتماعی موقّتی و میرا است و حتماً از بین می رود هنگامیکه شرایط تکنیکی یا زیستی دگرگون شود . ولی در اجتماع ایمانی ، این عوامل تعیین کنندهٔ نهائی نیست زیرا تنها اساس موجودیّتش ، زنده بودن ایمان است که در آن تعهّد باطنی ایمان به مصرف نیازهای ابتدائی زندگی روزمره نرسیده و تباه نشده است . حیرت آورترین حجّت چنین وضعی از اجتماع ایمانی در تاریخ یهود یافت می شود . آنها در تاریخ بشر ، سندی از هویّت ابدی و نامشروط ِ ایمان هستند . ظهورات ایمان اسطوره ای و یا فرهنگی دارای هیچ معنائی نخواهد بود اگر هویّت سمبلیک آنها ، مفهوم نباشد . ما سعی کرده ایم که عواقب مسخ کنندهٔ مکتب لیترالیزم (مکتب اصالت کلام) را نشان دهیم ولی بسیار اتّفاق می افتد که در مخالفت با کلام گرائی افراطی ، خود اسطوره و فرهنگ مورد تهاجم قرار می گیرد و از جامعه ایمانی حذف می گردد . اسطوره شناسی و عرفان از میان برداشته و فلسفه مذهب بر جایش می نشیند و احکام اخلاقی هم بر جای فرهنگ قرار می گیرد . وچنین وضعیّتی امکان دارد تا مدّتی ادامه یابد زیرا هنوز ایمان ابتدائی را در بردارد . حتّی نفی ظهور وبروز ایمان لزوماً به معنای نفی خود ایمان نیست – لااقل در اوایل کار اینطور نمی تواند باشد . به همین دلیل است که ممکن است یک سیستم اخلاقی غیر مذهبی در سطح وسیعی از کاربرد اجتماعی پدید آید و اتّحاد ایمان و اخلاق هم انکار شود . ولی برای چنین امکانی ، حدّی وجود دارد . بدون یک تعهّد ابدی و باطنی ، هر سیستم اخلاقی به روشی از تطبیق با احکام و نیازهای اجتماعی تبدیل می شود چه ظاهراً به لحاظ ایمانی و روحی تصدیق شودویا نشود . و اینگونه است که ایمان و تعهّد باطنی و روحی تبخیر شده و محاسبات هوشمندانهٔ اقتصادی و سیاسی بر جایش می نشیند که قادر به رویاروئی با ایمانهای بت پرستانه و فرمالیستی نیست . این شرح کلّ واقعه ای است که در سطح گسترده ای در تمدّن مدرن غرب رخ داده است (و در تمدّنها و ملکی که تحت تأثیر این تمدّن قرار دارند – مترجم) . منتهی این واقعه در جوامعی که دارای سلطه استبداد مذهبی هستند بواسطه تحمیل شعائر دینی ، مخفی می ماند و در جوامعی که از فرهنگ ایمان اومانیستی برخوردارند در شعارها و نمایشات ِ نمایندگان این فرهنگ ، پنهان می شود . ولی این ریا عمری چندان ندارد . هر چند که همین ریا نیز هنوز دال بر وجود بقایای آن تعهّد ابدی ایمان است که در حال مرگ است و اگر احیاء نگردد در نسل بعدی به کلّی منتفی می شود . واین احیاء فقط تحت تأثیر خلاّق سمبل های بنیادی عرفانی و فرهنگی میسّراست هر چند که آن ریا و انقراض و مرگ هم می تواند تحت فشارهای مصنوعی همین سمبل ها ، پدید آید .

یکی از عللی که نظامهای مستقل ّاخلاقی بر علیه بنیادهای مذهبی خود می شورند، مسخ شدگی معنای سمبل ها و اسطوره های دینی است که بواسطه تاریخ دریافت می شود از جمله تاریخ کلیسای مسیحی . سمبل های عبادی و شرعی ِ ایمان به صورت رفتار و واقعیّتهائی جادوئی ، مسخ شده و همچون حربه ای فیزیکی بکار گرفته می شود هر چند که به عنوان ظهوری از حقیقت ایمان پذیرفته نشود ولی بهر حال در چنین وضعی اثری از حقیقت ایمان بندرت بطور یقین دیده و یا پذیرفته می شود . بهر حال این پدیدهٔ مسخ شدهٔ جادو کننده بکار خود ادامه می دهد مگر اینکه در مقابل آن مقاومتی پدید آید . این تفسیر و کاربرد خرافی ِ « قداست» موجب بروز اعتراضاتی از جانب اومانیسم گردیده و به سمت خلق ِ اخلاقی بدون مذهب می رود . و این همان منشأ اصلی ظهور پروتستان است . پروتستان تاریخی نه تنها خرافات فرهنگی را بلکه معنای حقیقی آداب دینی و سمبل های قدسی را از میان برداشت . بدین ترتیب پروتستانیزم علیرغم میل خودش ، به

حمایت از پدید آمدن سیستم های اخلاقی بدون مذهب ، پرداخته است . ولی ایمان بدون ظهور و بروز خود و بدون مشارکت فرد در عمل ایمانی ، نمی تواند زنده بماند . این قاعدهٔ درونی ایمان ، پروتستانیزم را به سمت ارزیابی نوینی از فرهنگ و مقدّسات ترغیب کرده است . بدون آن سمبل هائی که معرّف «قداست» است ، قداست تجربه نمی شود . این وضع و جریان دربارهٔ ظهور و بروز ایمان عرفانی نیز مصداق دارد . اگر عرفان به طور کلامی فهمیده شود ، فلسفه بایستی آن را رد کند و بیهوده بشمارد و داستانهای مقدّس را اسطوره زدائی نماید و اسطوره و عرفان را مبدّل به فلسفه کرده و نهایتاً فلسفه ای بدون مذهب پدید آید . ولی اگر اسطوره و عرفان به عنوان ظهور سمبل های تعهّد ابدی انسان ، تفسیر شود ، اساس خلاّقیّت در هر اجتماع مذهبی می شود و هرگز نمی تواند بواسطه فلسفه و یا هر نظام اخلاقی مستّقلی از بین برود .
فرهنگ و عرفان ، ایمان را زنده می دارد . وهیچیک بدون دیگری کامل نیست . زیرا هیچ کدام به طور کامل نمی تواند بدون تعهّد ابدی موجودیّت داشته باشد . هر چند که حیات ایمان متّکی به فرهنگ و عرفان است ولی فقط عدّهٔ اندکی قادر به فهم معنای بنیادی این امر می باشند . این سمبل ها بیانگر ایمان اجتماعی و مولّد ایمان فردی در اعضای اجتماع می باشد . بدون این سمبل ها ، ایمان و تعهّد ابدی انسان در جامعه ، رو به رخوت و خموشی و رکود می رود و پنهان می شود و از عمل باز می ایستد . وسپس دوران موقتی برای حکومت سیستمهای اخلاقی مستقل از مذهب فرا می رسد .

۵ – تقابل ایمان با ایمان

انواع گوناگونی از اجتماعات ایمانی وجود دارد ، نه تنها در قلمرو مذهب ، بلکه همچنین در فرهنگ غیر مذهبی . در جهان معاصر اغلب این جوامع ایمانی درروابطی متقابلند و تمایلات ابتدائی از صبر و تحمّل نسبت به یکدیگر را به نمایش می گذارند . ولی استثناهای مهمتری نیز وجود دارد : این امکان بطور کامل وجود دارد که اکثر آنها تحت سیطرهٔ فشارهای اجتماعی و سیاسی دوران ما پدید آمده و در حال توسعه هستند . و استثنائات در ورای آنها ، انواع ایمانهای سیاسی – غیر مذهبی هستند . این امر فقط شامل نوع انحصار طلبانه و مستبد نیست بلکه در واکنش متقابل نسبت به این نوع و در مقام مقابله با آن ، شامل انواع دموکراتیک ایمانها نیز می باشد . همچنین این نوع استثناء در قلمرو مذهب هم وجود دارد : دستگاه رسمی فلسفه کلیسای روم با احساس انحصاری مالکیّتِ بر کلّ حقیقت : به روشی معکوس که در آن بنیاد پروتستانی به سائر فرقه های مسیحی و مذاهب دیگر نظر دارد . ناشکیبائی به مثابهٔ هویّتی از ایمان به آسانی قابل فهم است . اگر ایمان ، ماندن در تعهّد ابدی است و تعهّد ابدی هم بایستی خودش را آشکار کند ، سمبل مخصوصی از تعهّد ابدی در بروز غایت خود مشارکت می کند و این مشارکت در هویّت نامشروط خویش است ولی خودش نامشروط نیست . واین منشأ بروز بت پرستی و ناشکیبائی است . ظهوری از یک غایت ایمانی سائر بروزات ایمان را منکر می شود . واین بطور اجتناب ناپذیری اتّفاق می افتد ، بت پرستانه و شرورانه . و این واقعه در همه مذاهبی که تعهّد ابدی خود را جدّی گرفته اند ، رخ داده و می دهد . ودر مسیحیّت نیز . گر چه سمبل صلیب بر علیه خود – محوری مذهب در ظهور مادّی اش قد علم می کند و حتّی بر علیه خود مسیحیّت (و با توجّه به این نکته اساسی که عموماً مذهب به عنوان راه و روش عملی زندگی ، همواره انتخاب آخر است و لذا آخرین چاره نیز محسوب می شود و همین هویّت در درون خودش مشمول معنای تعهّد ابدی شده و تعهّد ابدی را تبدیل به تلاش نهائی و آخرین امید برای احیای معنای زندگی می کند و لذا کلّ این ماهیّت در بطن خود یک بیچارگی و تنگنا و فشار را شامل است که در نمود برونی اش به شکل بت پرستی ، فرمالیزم ، خشونت و استبداد و جنگ ابراز وجود می کند و این اجتناب ناپذیر است – مترجم). و امّا ویژگی عرفان کلاسیک اینست که ظهور و بروز محسوس و مادّی تعهّد ابدی خویش را پذیرا نمی شود ویا جدّی نمی گیرد و بنابراین می تواند در کلّ دستگاه سمبل های عینی مذهب وارد شده و آن را مورد تهاجم قرار دهد ، یعنی همان چیزی را که مذهب عامّه بر آن قرار گرفته است . این بی تفاوتی در قبال ظهور و بروز مادّی مذهب ، موجب شکیبائی و تحمّل است ولی قدرت اصلاح مسخ شدگی های بنیادی مذهب را از دست می دهد . در مذاهب یهود و مسیحی ، واقعیّت تحت عنوان نام خدای تاریخ ، دچار دگردیسی می شود . قدرت احاطه یگانه پرستی پیامبران و نبردشان بر علیه خدایان کفر و پیام عدالت جهانی در یهود و مسیحیّت و اسلام ، در مقابل هر نوع بت پرستی ناشکیبا است . این مذاهبی که بر اساس ، عدالت ، تاریخ و اعتقاد به معاد و پایان جهان پدید آمده اند قادر به پذیرش شکیبائی و بی تفاوتی عرفان هندی نیستند و بلکه طبعاً خشمگین هستند و می توانند متعصّب و بت پرست هم بشوند . این تفاوت بین یگانه پرستی انحصاری پیامبران و یگانه پرستی فرا روندهٔ عرفان است .
سئوال اینست : آیا مقابله ایمان با ایمان ، بایستی به سمت شکیبائی بدون محک برود و یا اینکه مبدّل به تعصّب بدون انتقاد از خود ، شود ؟ اگر ایمان به مثابهٔ بودن در تعهّد جاودانه ، فهمیده شود این جایگزینی هم منتفی می شود . محک هر ایمانی ، ابدیّتِ امر نهائی است که تلاش برای ظهور دارد . خود – انتقادی هر ایمانی ، نوری است به درون اعتبار نسبی سمبل های عینی ، که در آن آشکار می شود .
از اینجا معنای استحاله مذهبی تا آنجائیکه منجر به تغییر مذهب در فردی گردد، فهمیده می شود . «تغییر نام مذهبی » بطور ضمنی در خود ماهیّتی دارد که فهم و کاربردش را ثقیل می سازد . می توان به معنای بیداری

از وضعیّتی باشد که درآن وضع ، فرد قادر به درک ایمان و تعهّد ابدی خویش نیست ، وضعی که در آن امکان خود – شناسیِ ایمانی میسّر نمی آید . اگر «تغییر دین» به این معناست پس هر تجربه معنوی و روحی ، تجربه ای از تغییر دین است (گاه گام به گام و گاه هم به یکباره – مترجم) . این واقعه می تواند به معنای تبدیل یک نظام اعتقادی به نظام اعتقادی دیگر باشد ، دو تبیین متفاوت از یک امر . پس تغییر مذهب از این دیدگاه ، ربطی به تغییر ماهیّت ایمان و تعهّد ابدی ندارد بلکه ربطی به تفسیر آن دارد که ممکن است رخ دهد و یا هرگز رخ ندهد . واین تغییر فقط از این بابت مهم است که در اعتقاد جدید ، غایت ابدی ایمان ابقاء و احیاء گردد و بهتر از اعتقاد قدیم قابل نگهداری باشد . اگر چنین باشد ، تغییر مذهب ، واقعه ای بس مهم است .

یکی از مهمترین مورد مقابلهٔ ایمان با ایمان در جهان غرب ، مقابله مسیحیّت با اندیشه های سکولاریستی – اومانیستی مدرن می باشد . چون سکولاریسم نیز دارای ایمان خاصّ خود می باشد لذا این تقابل بین ایمانهاست . در چنین مقابله ای ، دو روش از برخورد شایسته است و دو روش دیگر ناشایست . آن دو روش شایسته ، یکی پژوهش متدولوژیکی (سبک شناسی) در بطن عناصر درگیری است که بواسطه این پژوهش قابل درک می شود و دیگری ماندن در مقام شاهد و نظارت است براین درگیری ، که منجر به تغییر مذهب می گردد . گرد هم آوردن این دو روش مناسب ترین راه مواجه شدن با این مقابله است . این نوع برخورد ، اعتراف می کند که تعهّد جاودانهٔ ایمان ، موضوعی مباحثه ای نیست و می پذیرد که در ظهور هر تعهّد جاودانه ای از ایمان ، عناصری وجود دارند که موضوع بحثی از دیدگاه معرفت محض (شناخت شناسی) می باشند و معلوم کردن جایگاه معرفتی این عناصر . در هر نبردی بین سمبل های ایمان ، این روش دوگانه بایستی بکار گرفته شود . این روش موجب تعصّب زدائی و برطرف نمودن تشنّج در وادی ظهور ایمان هاست و موجب تقویت و تصدیق امر ابدی ایمان به عنوان مشارکتی کامل از شخصیّت ، می شود . «تغییر مذهب» موضوعی از یک مباحثهٔ سلطه گرانه نیست بلکه موضوعی از تسلیم و تصدیق درونی است .

جنبهٔ مباحثه ای آن در در جه ای دیگر قرار دارد . اگر مبلّغین مذهبی ، سعی کنند که بسیاری را از ایمانی به ایمان دیگری برگردانند این تلاش در جهت اثبات یگانگی حقیقت ایمان است در وجود انسان به عنوان یک کلّ خلاّق . هیچ کس نمی تواند مطمئن باشد که چنین واقعه ای بطور کامل بر روی زمین در جریان تاریخ رخ خواهد داد . و نیز کسی هم نمی تواند این عطش تاریخی انسان در همه جای زمین و زمان را انکار کند . ولی هیچ راهی برای رسیدن به این یگانگی وجود نخواهد داشت اگر خود ابدیّت از چیزهائی که بواسطه آنها آشکار می شود ، تفکیک و تمییز نگردد . راه رسیدن به یک ایمان جهانی بر روی زمین ، همان راه قدیمی پیامبران است ، راهی که بت پرستی ، بت پرستی نامیده می شود و برای احیاء و بقای ابدیّت واقعی ، بایستی نفی گردد . چنین ایمانی ممکن نیست که فقط در یک سمبل واحد قابل ابراز باشد هر چند که این آرزوی همه مذاهب بزرگ است . چنین آرزوئی فقط وقتی قابل تحقّق است که یک مذهب بر شرطی بودن و غیر ابدی بودن خصلت سمبل های خودش آگاه باشد . مسیحیّت این آگاهی را در سمبل «صلیب مسیح» بیان می کند هر چند که کلیساها معنای حقیقی این سمبل را عملاً انکار می کنند بواسطه نسبت دادن انحصاری تفسیر و تبیین خود به این سمبل و ردّ هر بیان و معنای دیگری . خود – انتقادی بنیادیِ مسیحیّت ، این امکان و ظرفیّت را برایش فراهم می سازد تا سیمائی جهانی به خود گیرد . به شرط اینکه این انتقاد از خویش به عنوان قدرتی در حیات درونی خودش با خودش باشد (و نه حربه ای برای زورگوئی و سلطه بر دیگران – مترجم).

نتیجه گیری :

امکان و ضرورت ایمان در جهان مدرن

ایمان در کلّ جریان تاریخ ، یک واقعیّت است . این امر ثابت کنندهٔ آن نیست که یک امکان و ضرورت ذاتی است (اگر چنین باشد کفر نیز بایستی امکان و ضرورتی ذاتی تلقّی گردد – مترجم) . می توانست مثل خرافه باشد که مسخ عملی طبیعت انسان است . این همان چیزی است که اکثر مردم آن را به نام اعتقاد ایمانی ، طرد می کنند . در این کتاب مسئله ایمان به مثابهٔ یک بصیرت و الهام قلبی و نیز به عنوان یک سوء تفاهم عظیم مورد بحث قرار گرفت و معلوم شد که نفی و مبارزهٔ با ایمان همان انکار سوء تفاهم و تحریف هائی است که در اطراف ایمان پدید آمده است و این انکار که گاه به معنای لامذهبی و کفر تفسیر می شود ، از خود ایمان است و انکاری مؤمنانه است . بسیاری از انواع این سوء تفاهم ها و تحریف ها ، مورد بحث قرار گرفت . ایمان ، یک درک باطنی و یک واقعیّت است که به سختی بدست می آید و سخت تر از آن قابل بیان است . هر کلمه و مفهومی که در این کتاب اظهار شده است می تواند دریچه ای برای یک تحریف و سوء تفاهم جدیدی باشد . وبه لحاظی دیگر این امکان پذیر نیست زیرا ایمان ، پدیده ای در کنار سائر پدیده ها

نیست بلکه پدیدهٔ مرکزی حیات انسان است که گاه پنهان و گاه آشکار می گردد . ایمان، همان مذهب است و از مذهب بالا می رود ، جهانی است و واقعی ، بطور لامتناهی متغیّر و متنوّع است و نیز همواره یکی است . ایمان ، یک امکان ذاتی است و لذا وجودش ضروری و جهانی است . و در عصر ما نیز ممکن و لازم است . ایمان اگر به عنوان مرکز همه تعهّدات وجودی انسان فهم شود بواسطه دانش و فلسفه قابل تهاجم و تهدید نیست و نیز بواسطه خرافات و تحریفات انحصارگرانه قدرتهای تشکیلاتی مذهب ، احزاب و گروهها ، در خطر نیست . ایمان بر پای خودش ایستاده است و خودش را در مقابل تهاجمات ، معرّفی و تصدیق نموده و تحقّق می بخشد زیرا آنها فقط می توانند ایمان را تحت عنوان یک ایمان دیگر ، مورد تهاجم قرار دهند . واین پیروزی خلاّقیّت و حیات ایمان است که هر انکاری از ایمان ، بیانی دیگر از ایمان است ، بیان جدیدی از تعهّد ابدی انسان .